LUKÁCS GYÖRGY
UTAM MARXHOZ I.

LUKÁCS GYÖRGY

UTAM MARXHOZ

VÁLOGATOTT FILOZÓFIAI TANULMÁNYOK

I. KÖTET

MAGVETŐ KÖNYVKIADÓ · BUDAPEST

Szerkesztette Márkus György

© Lukács György, 1971

TARTALOM

Előszó 9
Sören Kierkegaard és Regine Olsen 33
A tragédia metafizikája (Első rész) 54
A lelki szegénységről 71
Benedetto Croce: A történetírás elméletéről és történetéről 89
A regény elmélete (Részletek) 102
I. 1. Zárt kultúrák 102
2. A formák történetfilozófiájának problémája 113
3. Az epopeia és a regény 130
4. A regény belső formája 142
5. A regény történetfilozófiai meghatározottsága és jelentése 156
II. 4. Tolsztoj és az élet társadalmi formáin való túllépés 166
A konzervatív és a progresszív idealizmus vitája 177
Taktika és etika 187
A szellemi vezetés kérdése és a „szellemi munkások" 198
Mi az ortodox marxizmus? 207
A történelmi materializmus funkcióváltása 218
Az eldologiasodás és a proletariátus tudata 262
I. Az eldologiasodás jelensége 263
II. A polgári gondolkodás antinómiái 302

III. A proletariátus álláspontja 364
N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete 455
Lassalle leveleinek új kiadása (Részletek) 469
Moses Hess és az idealista dialektika problémái 490
A tanulmányok forrásai 549

Irodalmi munkásságom kezdetén a szoros értelemben vett filozófiai problémák még kevéssé foglalkoztattak. Lázongásaim a környezet és annak ideológiája ellen tematikájukban és lényeges módszereikben irodalmi, illetőleg irodalomkritikai jellegűek voltak. Persze szerepet játszott bennük Darwin, Haeckel és az általuk képviselt vallásellenesség, valamint a francia irodalom társadalomkritikai „miliőelmélete" stb., anélkül azonban, hogy ezek a felfogások filozófiainak nevezhető egységbe álltak volna össze. Ellenkezőleg, kezdetleges, kamaszkori lázongásaim, ha egyáltalán egységgé váltak, úgy ennek formáját és tartalmát egy szélsőséges szubjektivizmus határozta meg. Nem véletlen, hogy legelső kritikai írásaim Alfred Kerr impresszionizmusának hatása alatt jöttek létre. Persze itt sem voltam végig következetes: azokban az elbeszélő és drámai kísérletekben, melyeket e kezdeti életszakaszban írtam, Ibsen, Hauptmann és az északi elbeszélők hatására a valóság objektív ábrázolására törekedtem.

Első egyetemi éveim e tekintetben alapos fordulatokat hoztak. Nem is beszélve annak belátásáról, hogy nincs bennem irodalmi alkotó tehetség, megkezdődött a komoly tanulás korszaka. A jelenlegi összefüggésben arról sem kell hogy sok szó essék, mit jelentett kritikusi fejlődésem számára a Thália-előadások dramaturgiai és rendezői előkészítésében való részvé-

tel. Az adott vonatkozásban az a döntő, hogy Bánóczi Lászlóval való barátságom közvetlen következményeként rendszeresen eljártam apja, Bánóczi József Kant- és Schopenhauer-szemináriumaira. Schopenhauer – még ha Nietzschével való összefüggését is tekintetbe veszem – nem játszott döntő szerepet még legkorábbi filozófiai fejlődésemben sem. Annál inkább Kant. Első megismerkedéskor ismeretelméleti szubjektivizmusát ellenállás nélkül – de lényeges belső gondolati átalakulás nélkül is – magamévá tettem. Az, hogy spontán szubjektivizmusom, ahogy akkor hittem, tudományossággá objektiválódott, akkori felfogásom szerint ismeretelméleti megalapozást nyert, csak annyiban jelentett bizonyos fordulatot, fejlődést, hogy annak pusztán impresszionisztikus, pusztán a partikuláris én pillanatnyi állapotaihoz kapcsolódó mivolta bizonyos kritikai megvilágításba került. Annál mélyebb és maradandóbb hatást gyakorolt rám Kant etikája és esztétikája. (Ezekről később beszélek, amikor következményeik már konkrétabban bontakoznak ki.)

Mindeme belső ellentmondások ellenére ez a fejlődés mégis a tudományos igényesség irányába vezetett. Az akkor uralkodó, elsősorban Kanttól befolyásolt filozófusok közül Simmel és Dilthey hatottak rám a legerősebben. Ez a gondolati tisztázódási folyamat szükségképpen társadalmi és történelmi olvasmányokkal járt együtt. Ezért esik erre az időre első valamennyire komolyan vehető ismerkedésem Marx írásaival, akinek egyes műveiben ugyan már gimnazista koromban lapoztam, de akinek behatóbb tanulmányozása csak most következett be. Természetesen, mint más összefüggésekben már többször kifejtettem: csak a Simmel szemüvegén át olvasott Marxról lehetett akkor szó. De mégis: ezek a tanulmányok oda vezettek, hogy képes voltam megírni (1906–7), majd gyökeresen átdolgozni (1908–9) *A modern dráma fejlődésének története* c. munkámat. Ez a fejlődési szakasz aztán az irodalom-

történet elméletéről írott tanulmányban nyert gondolati kiteljesedést.

Mindezzel azonban kezdődő filozófia-éhségem távolról sem elégült ki. Az első fejlődési szakasz elméletileg megoldatlanul maradt kérdéseit a tudományos tárgyalási módhoz való fordulás csupán félretolta, háttérbe szorította, de távolról sem oldotta meg számomra megnyugtató módon. Így egyáltalában nem véletlen, hogy ugyanabban az időben egészen más jellegű problémák is felszínre kerültek bennem: alig fejeztem be a drámakönyv első megfogalmazását, elkezdtem azokat az eszszéket megírni, melyeket 1910-ben *A lélek és a formák* c. kötetben egyesítettem.

Anélkül hogy akkor ennek tudatában lettem volna, itt találhatók meg írásaimban az első kipillantások a filozófia felé, persze még távol minden komoly rendszerességtől. Mint fejlődésem folyamán többször megtörtént, együtt, egymás mellett működtek bennem egymást alapjában kizáró gondolati irányzatok. Így ezek a filozófia felé tett első lépések párhuzamosan haladtak első, arra irányuló kísérleteimmel, hogy a társadalmi összefüggéseket tudományos módszerek segítségével ragadjam meg és pontosan kifejezésre juttassam: a drámakönyv átdolgozása és az esszékötet megfogalmazása egy időre esnek. A filozófia felé való megindulás az etika és az esztétika érintkezési problémáinak vizsgálatával vette kezdetét. Mint már többször kifejtettem: ennek a fejlődési szakasznak alapját lázongó elégedetlenségem tette ki – a dzsentroid módon kapitalizálódó magyar élettel szemben –, ez volt az alapja Ady iránt érzett feltétlen hódolatomnak is, anélkül természetesen, hogy – mint a magyar baloldal vezető ideológusai tették – valaha is a nyugati civilizáció importjában láttam volna a kivezető út megalapozását. Akkor persze aligha voltam szocialistának nevezhető – a francia radikális szindikalizmust kivéve nagyon elutasító álláspontot álltam azokkal a

szocialista teoretikusokkal szemben, akiket akkor ismertem. De bármennyire elméletileg tisztázatlan módon, mégis a fennálló társadalom forradalmi megszüntetésében láttam az egyedüli kivezető utat a jelen kulturális ellentmondásaiból.

Az esszék tudatosan nem tudományos megoldási kísérletek (bár minden esszé mögött komoly kutatások állottak), de lehetővé tették, hogy konkrét problémák tárgyalása során túljussak a drámakönyvben gyakran eluralkodó, pusztán „szociológiai" általánosításokon. Így pl. az akkor számomra központinak tetsző l'art pour l'art problémakörében arra igyekeztem rámutatni, hogy az egyes nemzeti fejlődésekben, e folyamatok társadalmi szerkezetének és dinamikájának megfelelően, egymástól nagyon különböző megoldási irányok lehetségesek. (A Keller–Storm-irányzat ellentéte a francia fejlődéssel szemben.) Így mutatkozik meg a szubjektivizmus sajátos dialektikája Sterne-nél és Beer–Hofmann-nál stb. Mindez, ha nem is emelkedett még a módszeres tudatosság fokára, későbbi marxista fejlődésemben is bizonyos szerepet játszott.

De az esszékötet legfontosabb filozófiai előrelépése az esztétikai és az etikai „szférák" kezdődő tisztázására összpontosult. Az akkor uralkodó modern szubjektivizmus egyik központi problémája az esztétikai kategóriáknak az életvitelre való alkalmazásából állott („életművészet"). Ennek az irányzatnak gyökerei a német romantikára vezethetők vissza. (Hogy milyen szerepet játszottak már a nyugati felvilágosodásban – elég Laclos-ra emlékezni –, ezt akkor még nem ismertem fel.) Mindenesetre nem véletlen, hogy első ilyen esszém Novalisból kiindulva az ún. „életművészet" (életvitel esztétikai kategóriák irányítása alatt) belső ellentmondásainak dialektikáját próbálja elemezni. Még szélesebben és mélyebben merül fel ez a kérdés Kierkegaard filozófiájában, melyet ő maga, csakúgy mint Novalis, nemcsak elméletileg dolgozott ki, hanem az életben is meg akart valósítani. Mind a két tanulmány éppen azo-

kat a belső ellentmondásokat kutatja, melyek abban a törekvésben rejlenek, hogy az esztétikai kategóriákat az életben megvalósítsák. Ennélfogva itt, anélkül hogy a filozófiai cél igazán tudatossá vált volna bennem, az etika és az esztétika szerkezetének a valósághoz való viszonyát pedzettem. A fogalmi és módszertani ellentmondások feltárásának kísérlete mögött az a törekvés lappang: ezeknek a kategóriáknak mint az élő ember valóságát formáló elveknek az emberi praxis egészével való összefüggését napfényre hozni. Ennyiben, de persze még csak ennyiben, a még nem tudatosított végső szándék tekintetében itt is felmerülnek olyan kérdések, melyeknek kidolgozása később is középpontjában maradt gondolkodói fejlődésemnek.

Ami az esztétikát illeti, ott az alapvető tendencia arra irányult, hogy Kant egyoldalú, a leglényegesebb tényeket eltorzító, múlhatatlanul szubjektivizmusba torkolló alapkérdését gondolatilag megdöntve, a valósághoz közelebb jussak. Néhány évvel e tanulmányok megírása után, firenzei tartózkodásom idején (1911–12) már eljutottam oda, hogy – elvetve a kanti alapkérdést –, az esztétika alapproblémáját, bár kanti formában, de éles ellentétben Kant egész módszertanával, úgy fogalmazzam meg: műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek? Mi a valóságos, filozófiailag megragadható alapja létezésüknek, esztétikai érvényességüknek, értéküknek? Ez éles elválást jelentett etika és esztétika között: emberi cselekvésre lehetetlen, etikailag megengedhetetlen esztétikai kategóriákat alkalmazni. Ez a tagadás pedig gondolati alapja már első esszéimnek is. Itt csak jelezni óhajtottam, hogy ennek a módszertani indításnak gondolati következményei messze túlmutatnak azon a számomra akkor aktuális problémakörön, mely *A lélek és a formák* esszéit eredetileg létrehozta.

Bonyolultabb volt a kérdés az etika területén. Itt romantikus antikapitalista lázongásom a fennálló rendszer alapjai el-

len oda vezetett, hogy már kezdetben mind élesedő ellentétet láttam morál és etika között. Bár hosszú ideig erősen hatott rám, de sohasem elégített ki Kant kategorikus imperatívuszának szigorú feltétlensége, a legalitás és a moralitás puszta, formális szembeállítása, melyet Kant maga is képtelen volt gyakorlatilag igazi következetességgel végigvinni. Túlságosan nyilvánvaló volt előttem a pusztán formális kötelességmorál elválaszthatatlan összefüggése a mindenkor uralkodó társadalmi állapot és fejlődés gyakorlati követelményeivel, főképpen a mindenkor érvényes jogrendszerrel. Ez persze magánál Kantnál is nemegyszer világosan kifejezésre jutott. Erre a kérdésre azonban, amikor gondolkodói fejlődésem Kanttól Hegel felé vezetett, Hegelnél sem találtam kielégítő filozófiai választ. Sőt, nála talán még egyértelműbben torkollnak be az erkölcsi követelések a mindenkor fennálló társadalom konkrét társadalmi (jogi stb.) követeléseibe. Más összefüggésben már utaltam arra, hogy a hegeli kibékülést a valósággal (Versöhnung mit der Wirklichkeit) sohasem tudtam magamévá tenni. Hegeliánus koromban is – hogy röviden és plasztikusan fejezzem ki magamat – az Ady-féle „küldetéses vétó" („Eb ura fakó, **Ugocsa non coronat**") uralta a társadalmi cselekvésekhez való gondolati viszonyomat, természetesen elsősorban az etika területén. Ezért volt, hogy Hegellel szemben is szakadatlanul kerestem egy ilyen, a morálba és a jogba való kifutáson túlmutató erkölcs filozófiai megalapozását. Ebből következik, hogy e fejlődési szakaszban, korai kritikai beállítottságom ellenére, sohasem vetettem el teljesen Kierkegaard Hegel-bírálatát. Továbbá az is, hogy mind a jelenben, mind a múltban mindenfelé kerestem olyan etikai törekvéseket, amelyek ezt a – persze akkor még romantikus antikapitalista – igényt kielégíteni alkalmasak lehettek. Ezért szorította háttérbe kezdő kritikus korom ideálját, Ibsent, Tolsztoj és még erősebben Dosztojevszkij, ez vonzott Goethe és Gottfried

Keller emberábrázolásához, ezt kerestem mindig újra még Kierkegaard-ban is, ez tette számomra vonzóvá a középkori kereszténység e téren eretnek gondolkodóit, elsősorban Meister Eckhartot és a keleti erkölcsfilozófia egyes jelentős megnyilvánulásait.

A lelki szegénységről szóló párbeszéd az effajta törekvések elméleti-gyakorlati megalapozására tett kísérlet. Bár, ha csak távolról is, nem egy igazán lényegbe vágó etikai problémát érint, legfőbb gyengesége, hogy – mint a polgári etika általában – az egyéni embert pusztán egyénileg ragadja meg, és ezért képtelen a benne létrejövő ellentétes irányzatoknak reális alapot adni. Ezt, mint arról később meggyőződtem, csak az embernek mint nembeli lénynek gondolati megragadása teszi lehetővé; az a felfogás, mely szerint a nembeliség és annak különböző fejlődési fokai, melyeken egyre szervesebb, bensőbb kapcsolatok jönnek létre egyéniség és nembeliség között, határozzák meg a konkrét cselekvések morál alatti, morális, illetve etikai jellegét. Ilyen természetű szerves kapcsolatok nélkül az etika elmélete szükségképpen elmegy saját világának valóságos tárgyi mivolta mellett, és tőle idegen gondolati valóságok és gondolati komplexusok szerkezetét tulajdonítja annak. Míg ui. mind az ismeret és gondolkodás, mind a művészet területén az elmélet olyan ideológiai képződményekkel áll szemben, amelyek éppen valóságformáló mivoltukban sajátos „szférákat" alkotnak, ahol is a filozófia feladata e „szférák" sajátos szerkezetét, a valósághoz való sajátos viszonyát felfedni, addig az erkölccsel foglalkozó gondolkodás nem „szférával" áll szemben, hanem az emberi, a társadalmi cselekvések összességeivel, amelyben az összességek valóságos mivolta, szerkezete stb. minőségileg más jellegű kell hogy legyen, mint ott, ahol – mint a tudományban, a művészetben – a sajátos megformálás az élettel magával eleve ideologikusan szemben álló „szférákat" hoz létre. Mind Kant ismeretelmélete, mind He-

gel logikai jellegű módszere és rendszerezése, ha különböző módokon is, eltakarják ezt a lényegbeli különbséget. Bármennyire törekedtem is akkor az etikai jelenségek igazi mivoltát gondolatilag megragadni, ebben az alapvető módszertani, szemléleti kérdésben akkor még nem sikerült Kant és Hegel felfogásának alapvető gyengeségével igazán tisztába jönnöm. Ennek pedig az a szükségszerű következménye, hogy az így létrejövő módszertani megmerevedés szükségképpen bevisz az erkölcsi kategóriák meghatározásába egy bizonyos fokú elvont embertelenséget. Bár *A lelki szegénységről* című dialógus legbensőbb és legfőbb törekvése éppen az: ezt az embertelenséget kiküszöbölni, az írás maga nemegyszer visszaesik ide. (Ez egyike ama számos fontos kérdésnek, amelyekben csak a marxizmus helyes elsajátítása tette számomra lehetővé az emberi jelenségek létüknek megfelelő elméleti felfogását és kifejezésre juttatását.)

Más formájú, de hasonló ellentmondásosság jelentkezik *A tragédia metafizikája* c. valamivel korábbi dolgozatomban. Bár a korábbi kísérletekhez képest haladást jelent a tragédia formájának szigorúan esztétikai kidolgozási kísérlete, amely összekapcsolódik azzal, hogy a tanulmány ettől elválaszthatatlanul megkísérli a tragikum erkölcs- és életértelmének elemzését is, itt is zavaróan lép közbe annak tisztázatlansága: sajátos „szféra"-e az etika vagy általános életviszonylatok, emberi fejlődések meghatározott foka és módja, értéke és mértéke. A tanulmányban e két döntő módszertani szempont dialektikus különbözősége és kölcsönhatása még távolról sincs következetesen tisztázva. Ezért helyes megállapítások mellett felette zavarosak, összeférhetetlen előzmények erőszakos összefogásai, tarthatatlan megállapítások is szerepelnek benne. Csak mint jellemző példát emelem ki a tragédia állítólagos történelemfelettiségének kérdését. Gondolatok, melyeknek igazi belső célja: egy tipikus és fontos emberi magatartás tisz-

tázása, ilyenkor szintén elvont embertelenségbe csapnak át, hiszen ember és emberiség konkrét viszonyát történelmi megalapozás nélkül lehetetlen gondolatilag helyesen megvilágítani.

A regény elmélete (1914–15) fontos új szakaszt jelent fejlődésemben, noha felületesen tekintve pusztán fokozása a hegeli történetfilozófia és az – idealista gondolati eszközökkel keresett – „szellemi forradalom" (Dosztojevszkij) egyesítési kísérletének. Kétségtelen: a könyv felépítésének megalapozásában a hegeli történetfilozófiának döntő szerep jutott. Kétségtelen ellenben az is, hogy a történelem egész lefolyását konkrétan megragadni készülő gondolatok élesen szembekerülnek Hegel alapkoncepciójával. Az a motívum, amelyről az előbb mint Ady hatásáról beszéltem, ezúttal fichtei megfogalmazást nyer. Az alapjában realista Hegel következetesen csak a jelenig fejleszti ki történetfilozófiáját. Ennek konkrét kifejtésében sok a bírálandó elem, amiről Marx nemegyszer beszélt is, de ugyanakkor tudomány és filozófia egységét is jelenti, minden utópia módszertani tagadását. A szubjektív idealista Fichte számára ellenben a jelen a történelem öt korszaka közül csak a harmadik, amelyre ily módon a jövőről készült utópikus képek következnek. *A regény elmélete* nem követi Fichte konkrét és kifejtett utópiáit. A jövő csak mint a – főleg Dosztojevszkij forradalmi interpretációja által meghatározott – „szellemi" forradalom perspektívája szerepel. Fichte nyomait követve a jelen itt is a tökéletes bűnösség korszakaként („Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit") áll előttünk. Ebben a legyengítésben egyrészt egy bizonyos, Hegel és Marx hatása alatt létrejött, utópiaellenes tendencia nyilvánul meg, másrészt Hegellel ellentétben – öntudatlanul itt is Marx hatása alatt – az a felfogás, miszerint a filozófia feladata abban áll, hogy a jelen ellentmondásaiból a jövő perspektíváit feltárni törekedjék. Így ez a könyv, bár módszerét

messzemenően Hegel és a német „szellemtudomány" határozta meg, mégis magányos helyet foglal el az utóbbi irányzat történetében, amennyiben az abban uralkodó társadalmi, történeti konzervativizmust radikálisan elvetve, a világ „szellemi" forradalmára van beállítva.

Az 1914-es háború kitörése és lefolyása annyira kiélezte bennem azt a törekvést, hogy a filozófia a világ megváltoztatására irányuljon, mint addig még soha. Nem csoda, hogy ilyen körülmények között egyrészt az etikai tendenciák kerültek előtérbe (1917 tavaszán az etikáról tartottam előadássorozatot a Szellemi Tudományok Szabadiskolájában), másrészt elméleti érdeklődésem újból Marx felé vonzott. Ezúttal persze, könnyen érthető módon, Marx fiatalkori írásaira irányult fő figyelmem, amennyiben azok, elsősorban a Mehring-féle kiadás révén, akkor már hozzáférhetők voltak. Ezt a beállítást természetszerűleg még jobban megerősítették az 1917-es forradalmak. Persze a tények meghamisítása volna azt állítani, hogy ezzel már beállt volna bennem valamiféle határozott fordulat: a marxizmust gondolatvilágom igazi elméleti alapjává tenni. Mint oly gyakran életemben, most is csak arról lehetett szó, hogy sok tekintetben ellentétes világnézeti irányzatok harcoltak bennem. Ily módon a marxizmushoz való új, másfajta, filozofikus közeledéssel párhuzamosan a bennem élő, sőt akkor még uralkodó idealista filozófiai tendenciák kibontakozásuk maximumát érték el. Akkor még lehetetlennek látszott számomra másként, mint e tendenciák következetes végigvitelével, a helyes utat megtalálni. Ennek a helyzetnek talán legszembeötlőbb megnyilvánulása az a felszólalás volt, melyet Fogarasi Béla referátuma alkalmából a konzervatív és progresszív idealizmus körüli vitában a Társadalomtudományi Társaságban tartottam. Itt megkíséreltem a társadalmi kategóriák, elsősorban politika és etika helyes viszonyát és összefüggéseit az idealista filozófia módszeres dialektikáján keresz-

tül tisztázni. Ez az írás ma már csak mint akkori gondolati válságom pregnáns tükrözése érdemli meg annak az olvasónak a figyelmét, akit e belső fejlődés szakaszai tudományosan érdekelnek.

Ez a válság, melynek folyamán még gondolati, sőt politikai megtorpanások is bekövetkeztek, *Taktika és etika* c. kis tanulmányommal és annak megírását követő csatlakozásommal a kommunista párthoz ért véget. Itt végre megközelítettem annak a gondolati beállításnak első kezdeteit, amelyek lehetővé tették számomra az emberi aktivitás valóságos tartalmait és mozzanatait, konfliktusait és perspektíváit a társadalmi valósággal valóságos dialektikus összefüggésbe hozni. Ezzel persze távolról sem akarom azt mondani, hogy itt már csakugyan marxista szellemben fogalmazott összefüggések kötnék össze a cselekvések szubjektív és objektív tendenciáit. Arról lehet még csak szó, hogy itt megtörtént az első lépés a valóság ilyen felfogása irányában. A klasszikus német idealizmusból örökölt „praxisszféra" itt csakugyan felbomlóban van, köznapi élet, morál, politika és etika mindjobban elvesztik külön szférajellegüket, anélkül hogy e közös valóságban szereplő aktivitások ellentmondásai elmosódnának. Az ember saját nembelisége és ezzel az egyedek valóságos egyéniséggé fejlődése éppen az itt kiéleződő ellentéteken keresztül kezd gondolatilag megközelíthetővé válni.

A magyar proletárdiktatúrát megelőző időben létrejött írásokat *Történelem és osztálytudat* (Geschichte und Klassenbewusstsein) c. művemtől több év választja el. Bár e könyv egyes tanulmányai a diktatúra előtt és alatt nyerték első megfogalmazásukat, a könyv maga, mind egészében, mind részleteiben, a húszas évek közepének tipikus terméke.

A diktatúra gyakorlásának és bukásának tapasztalatai, a bécsi emigrációs élet, a folyton erősödő kapcsolatok a nemzetközi forradalmi munkásmozgalommal, Marx és Engels új-

bóli, az eddiginél sokkal elmélyültebb tanulmányozása, most már az ökonómiára és a történelemre koncentrálva, a megismerkedés Lenin elméleti írásaival stb., stb. szélesítették és elmélyítették a marxi módszerek uralmát gondolkodásomban. Most már nem filozófiai idealizmus és marxizmus küzdelme jellemezte annak tartalmait és irányát: a marxizmus egyértelműen, bár még nem tökéletesen, győzött az idealizmus felett. De ennek az ellentétnek háttérbe szorulása akkor még nem jelentette azt, hogy gondolkodásom küzdelmes ellentmondásossága most már véget ért volna.

De ezúttal új, sőt új típusú ellentét váltotta fel a régit. A 17-es forradalom az egész világ ama haladó értelmiségében, amelyre mély benyomást gyakorolt – akár kifejezetten csatlakozott az így kiváltott mozgalomhoz, akár csak rokonszenvvel kísérte –, sajátos fajtájú szektásságot is hozott létre. Ennek alapját az a szenvedélyes hit alkotta, hogy a világ szocialista átalakulása néhány rövid, persze válságokkal telített év dolga lesz csupán, hogy tehát hamarosan bekövetkezik mindenki számára a gyökeresen jóra forduló világ, az igazi emberi élet lehetősége. Ezt a szektásságot éppen antibürokratikus és antidogmatikus, szenvedélyesen kísérletező jellege választja el élesen a későbbi sztálini idők dogmatikus és bürokratikus szektásságától. Noha kétségtelen, hogy a Zinovjev vezette III. Internacionáléban már megtalálhatók az utóbbi fejlődés csírái. Marxista fejlődésem kezdeti szakaszának, mely rendszeres gondolati kifejezést nyer a *Történelem és osztálytudat*-ban, ez a messianisztikus szektásság az uralkodó szellemi irányzata.

Hogy ez a tendencia mégsem ért el egyeduralmat, azt a magyar illegális mozgalomnak, főleg Landler Jenő és Hirossik János politikai befolyásának köszönhetem. A Landler és Hirossik vezette ellenzék Kun Béla bürokratikus utópiáival szemben éles ellentétben állott (persze ez időszak előbb jellem-

zett messianisztikus szektásságával is) és – igazán Lenin szellemében – a magyarországi konkrét helyzet konkrét problémáiból igyekezett levezetni a magyarországi kommunista mozgalom politikai és szervezeti feladatait. Én magam az első pillanattól kezdve az ő elgondolásaikat tettem magamévá – de akkor még csak a magyarországi kommunista mozgalom konkrét problémáit illetően. Nemzetközi vonalon azonban ekkor még nem adtam fel messianisztikusan szektás meggyőződéseimet. E kettősségből származó nyilvánvaló ellentmondások elemzésére itt nem térhetek ki. Csak annyit kell mégis megemlítenem, hogy bennem végül is a magyar mozgalom reális problémafelfogása kerekedett fölül (*Blum-tézisek* 1929), ami a messianisztikus szektásság feletti végleges, minden területre kiterjedő győzelmet hozta a számomra, s ezzel a marxizmus megszilárdítását filozófiám módszerében és tartalmaiban.

A *Történelem és osztálytudat* még e kiélezett belső konfliktus korszakában nyert végleges irodalmi formát (1922–23). Vagyis e könyvben még a messianisztikus szektásság elvei és módszerei uralkodnak, noha egyes kérdések tárgyalásánál már az ellenkező irányzat befolyása is észlelhető. Ezért ezt a könyvet mint a húszas évek termékét, mint a Lenin és a 17-es forradalom kiváltotta események elméleti visszhangját kell felfogni, Gramsci és Korsch hasonló jellegű írásaival együtt, minden gyakran lényegbeli ellentét ellenére, amely ezek között az írások között megnyilvánul. Ez fokozza történelmi érdekességüket, amennyiben láthatóbbá válik, milyen elméleti fellendülést válthatott volna ki 1917, ha a sztálini uralom nem nyomja el véglegesen az elmélet fejlődését a kommunista mozgalmon belül.

Mai, elfogulatlan szemmel nézve világosan láthatóvá válnak az én kísérletem gyenge oldalai. Mindenekelőtt kiemelendő a marxizmusnak kizárólag a társadalomra vonatkozó elméletként való felfogása. Az akkori hivatalos kritikusok

(Gyeborin, Rudas stb.) persze helytelenül bírálták a könyv helytelen állításait is, és ezzel gyakran arra irányították a „kritika" tüzét, ami bennük mint öntudatlan tendencia haladó és előremutató volt, ti. annak a felfogásnak akkor még igen kevéssé következetes kifejtésére, hogy a társadalomfejlődés dialektikáját nem lehet olyan felfogással tudományosan megalapozni, mely a legfejlettebb fokot (a társadalmi létet) nem történelmileg, ontologikus úton bontja ki a természeti lét gondolatilag szükségképpen egyszerűbb létkategóriáiból, hanem ellenkezőleg ez utóbbiakban lát módszertani mintát a fejlettebb létformák törvényeinek kidolgozása számára. Amennyiben e könyv az effajta módszertani beállítások ellen tiltakozott, helytelen megállapításaiban is nemegyszer helyes mag rejtőzött. Ámde ennek a gondolati helyzetnek igazságos mérlegelése nem szabad hogy helytelen felfogások kritikátlan dicséretébe csapjon át, ami a sztálini rendszert bíráló ellenzéki írásokban nemegyszer megtörtént.

Ha a fent jelzett problémákat elfogulatlanul tekintjük, akkor látnunk kell, hogy a *Történelem és osztálytudat* gyakran éles elméjűen szembekerül bizonyos, a marxizmuson belül is megmerevedett előítéletekkel, persze anélkül, hogy azoknak igazán megfelelő filozófiai megoldást tudna adni. Így a természetdialektika kérdésének hibás megoldása mögött az rejlik, hogy én akkor még csak a kapitalista rendszer rendkívül bonyolult, fejlett ellentmondásait mint ilyeneket elemeztem, anélkül hogy az egész problémakomplexust a munkára visszavezettem volna. Ezzel eltűnt a társadalmi fejlődés vizsgálatából a társadalom és a természet anyagcseréjének (Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur) kérdése. Ennek hiánya szükségképpen visszahatott a természet és a társadalmi cselekvés viszonyának dialektikus megértésére, és ezen keresztül, ettől közvetítve, a természet dialektikus felfogására is.

Itt azonban még tovább kell menni. Ha ebben a kérdésben

a marxizmus szokványos visszatükrözéselmélete ellen foglaltam állást, úgy annak mind pozitív, mind negatív mozzanatai visszavezethetők e valóságkomplexus egészének ilyetén felfogására. Pozitív értelemben: jogos volt a valóság „fotografikus" visszatükrözése elleni tiltakozás. Ilyen visszatükrözés csak azóta létezik, amióta a fényképezőgépeket feltalálták. Üres elméletkonstrukció tehát azt képzelni, hogy az emberek – többékevésbé tökéletesen – „fotografikus úton" vesznek tudomást az objektív valóságról, és ilyen ismeretek alapján döntenek aztán életük konkrét kérdéseiben. A munka helyes ontológiai elemzése ezzel szemben azt mutatja, hogy nincs olyan emberi (tehát társadalmi) visszatükrözése a valóságnak, amelynek eleve ne a – munka által létrehozott – teleologikus tételezés volna az alapja. Már a kezdeti korszakban is a férfiak csak úgy tudtak vadászni, az asszonyok megfelelő növényi táplálékokat keresni és találni, hogy az erdőbe menve, tapasztalataik táplálta teleologikus beállítással figyelték természeti környezetüket. Ez a beállítás a materiális kultúra fejlődésével együtt fejlődött, és ez teremtette meg később a tudományos visszatükrözés létalapjait. Ennek a társadalom és természet kozott egyedül lehetséges anyagcserének emberi eszköze a valóság teleologikus kiindulásokból eredő, objektíve helyes visszatükrözése. Hogy akkori könyvem ilyen irányba törekedett menni, ez progresszív lehetőségeket nyitott meg előtte, annak ellenére, hogy ez a jogos ellenzékiség a mechanikus visszatükrözéssel szemben számos konkrét kérdésben akkor még helytelen megállapításokba torkollt. (Így tévedés volt az Engels elleni polémiában tagadni a kísérlet aktív-teleologikus szerepét és benne [ismeretelméleti előítéletek alapján] puszta kontemplációt látni.) Így helyes ösztön vezetett, amikor az osztálytudat spontán létrejottét bírálva, a mindenkori összhelyzet helyes gondolati meghatározására irányítottam a figyelmet („hozzárendelt tudat", nem tudva akkor még, hogy Lenin *Mi a*

teendő? c. művében már szembeállította a pusztán spontán osztálytudati reagálással a „kívülről jött" osztálytudatot, mely az össztársadalmi fejlődésre keres és talál a forradalmi osztály számára nagy, tartós, össztársadalmi jellegű válaszokat.

Túlmenne egy ilyen előszó lehetséges határain, ha a könyv megállapításait, az állításaiban rejlő ellentmondásokat részletekbemenően kívánnám elemezni. Ezért csak azt a beállítást akartam jellemezni, amelynek segítségével világosan felismerhetővé és helyesen bírálhatóvá válik e könyv helytelen tételeinek túlnyomó része, anélkül hogy az olvasó megértés nélkül menne el a helytelen (vagy csak részben helyes) állítások akkori progresszív jelentősége mellett. Arról, ami már ekkor is elméletileg helyes vagy részben helyes kifejezést nyert, nem akarok itt beszélni: mert ilyen megállapítások is találhatók a könyvben. A bírálat ilyen módszere lehetővé teszi a könyv akkori, a mai napig terjedő hatásának történelmileg megfelelő értékelését is.

Ez persze nem lehetett a szerző akkori beállítása. Első reakcióm a fent jelzett bírálatokra mereven elutasító volt. Az itt közölt (1930 előtt írt) tanulmányok kísérletek voltak könyvem alaptendenciáinak kiegészítésére, konkretizálására, anélkül hogy arra magára kifejezetten visszautaltak volna. Csak amikor – a Blum-tézisek hivatalos elítélése után – a moszkvai Marx–Engels Intézet tudományos munkatársaként megismerkedtem a fiatal Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratai*-val, lett számomra világos, milyen sok helyen, mennyi döntő kérdésben nem sikerült akkor Marx tanait helyesen felfognom, helyesen alkalmaznom, helyesen aktualizálnom, és – ha kell – helyesen továbbfejlesztenem. Teljes mértékben tisztában voltam azzal, hogy itt nem egyszerűen egyes hibák kijavításáról van szó, hanem egész alapkoncepciók újbóli megfogalmazásáról, amihez nagyon beható, nagyon konkrét társadalmi tapasztalatok és tanulmányok váltak szükségessé. Ezért akkor az a felfogás ala-

kult ki bennem, hogy célszerű ezt az egész munkát úgyszólván elölről kezdeni, sommásan elvetni a *Történelem és osztálytudat* módszertani helytelenségeit, élesen elhatárolni magamat tőlük, hogy az így nyert gondolati szabad mozgás segítségével valamikor visszatérhessek e problémák megfelelő, helyes megválaszolására.

Ez az elhatározás ebben a gyűjteményben ismét több évi „szünetet" hoz létre. Mondottam: mint a Marx–Engels Intézet munkatársa olvastam, még ki nem adott kéziratban, Marx ama művét, mely bennem ezt a fordulatot kiváltotta. Ugyanakkor ismerkedtem meg M. Lifsic elvtárssal, és a vele való eszmecserék nemcsak gondolataim tisztázásához járultak hozzá, hanem abban is segítségemre voltak, hogy az újratanulás éveinek konkrét és termékeny tartalmat adhassak. Ez előszó olvasói számára nem újdonság, hogy konkrét tudásom az esztétika területén volt a legfejlettebb. Lifsic fő érdeklődése szintén erre a területre irányult. Közelfekvő volt tehát, hogy könyvem kritikai elvetésével figyelmem közvetlenül ismét erre a tudományágra irányuljon. Nem ebbe az előszóba való e munka eredményeinek részletes vizsgálata. Így csak mellesleg említem meg, hogy Lifsiccel való közös munkánk első eredménye az volt, hogy a marxista esztétikát mint e filozófiai ág önálló és eredeti, a marxizmus lényegéből folyó területét fogtuk fel. Addig a Szovjetunióban Plehanov, a német munkásmozgalomban Mehring szerepelt mint az új kommunista fejlődés vezető esztétikai teoretikusa, holott az egyik lényegében a francia pozitivizmusban, a másik Kantban vélt elméleti alapot találni az esztétikai jelenségek marxi szellemben való megértéséhez. Világos, hogy kettőnk új állásfoglalása, mely meglepő gyorsan hódította meg a kommunista közvéleményt, végső fokon azt a célt szolgálta, hogy a marxizmust mint egész világunk minden jelenségére egyaránt érvényes és érvényesítendő módszert

és rendszert fogjuk fel. Kritikai és esztétikai tevékenységemet a harmincas években ez a beállítás irányította.

Nem lehet az előszó feladata e tevékenységi kör viszonyát az akkor uralkodó áramlatokhoz elemezni. Be kell érnem annak megállapításával, hogy Lifsic és jómagam mint a *Litye-raturnij Kritik* aktívájának tagjai éles ellentétben álltunk a Fagyejev vezette hivatalos, uralkodó áramlattal. E keretekben ellentéteink a sztálini korszak ideológiájával mindinkább szélesedtek és elmélyültek. A harmincas évek végén írott könyvem a fiatal Hegelről már nyílt ellentmondásban volt Zsdanov ama elméletével, mely e nagy dialektikus gondolkodóban a francia forradalmat ellenző, reakciós politikai szellem képviselőjét látta. Bár könyvem, az akkori viszonyoknak megfelelően, sehol sem foglalt kifejezetten állást ez ellen az elmélet ellen, egész szelleme oly nyíltan szembekerült a hivatalos állásponttal, hogy csak egy évtizeddel megírása után, 1948-ban jelenhetett meg, akkor is svájci kiadónál. Ezeket a Hegel-tanulmányokat messzemenően arra is felhasználtam, hogy korrigáljam a *Történelem és osztálytudat* egyes fontosabb, tévesnek bizonyult megállapításait, anélkül hogy a könyvben lappangva, inadekvát módon kifejezésre jutó helyes tendenciákat megtagadtam volna. Ellenkezőleg, arra törekedtem, hogy azoknak most már helyes és történelmileg megfelelő értelmezést adjak. Ezt a célt szolgálja az itt közölt fejezet is, mely az elidegenedés hegeli és marxi értelmezését igyekszik tisztázni. Ez az elméleti törekvésem azokban a történelmi kutatásokban bontakozik ki, melyek a francia forradalom és a kapitalista ökonómia mélyreható befolyását fedik fel a hegeli dialektika fejlődésében. Ez egyúttal előmunkálatokat is jelent ökonómia és ideológia viszonyának, kölcsönhatásának stb. helyes megfogalmazásához a marxizmuson belül.

Második nagyobb filozófiatörténeti munkámat, *Az ész trónfosztásá*-t a második világháború idején terveztem meg és

kezdtem el fogalmazni, de csak 1950-ben sikerült befejeznem. Itt is a nálunk, valamint a nyugaton uralkodó előítéletek ellen indítottam tudományos küzdelmet. A háború alatt a Szovjetunióban az. a főleg Ehrenburg képviselte álelmélet uralta a propagandát, amely szerint a németek (a „Fritz"-ek) már a teutoburgi erdőben is fasiszták voltak. Nyugaton pedig nagy hajlandóság mutatkozott a hitleri időt úgy fogni fel mint valami szinte véletlen „katasztrófát", melynek tehát az Egyesült Államokkal szövetséges új nyugatnémet „demokráciához", miután „megtisztították" az aktív fasisztáktól, nincs többé semmi lényeges köze. Az én könyvem a fasizmus ideológiai alapjait kutatja magában a német filozófiai fejlődésben. Rámutat arra, hogy már a francia forradalom kiváltotta filozófiai fellendülés szükségképpen létrehozta a dialektikus realizmus gondolati ellenlábasát is, a filozófiai irracionalizmust (Schelling, Schopenhauer). És a 48-as forradalmi kísérlet bukása után a német reakciós fejlődés Nietzschében ez ideológia nemzetközileg legszélesebben ható képviselőjét hozta napfényre. Attól fogva, a német társadalom folytatólagosan demokráciaellenes fejlődése következtében, mindig újra és újra reprodukálódott ez az irányzat, mindig „korszerű" formában. A hitlerizmus tehát, éppen mivel társadalmi alapja egy évszázados reakciós fejlődés volt, szabadon válogathatott ez egész korszak ideológiái között, és így széles alapokat talált reakciós demagógiája számára, ami azt is jelenti, hogy ideológiailag ez az irracionalista fejlődés és reakciós alapjai ma sem tekinthetők túlhaladottaknak. Módszertanában ez a könyv is élesen szembehelyezkedett a sztálini korszak uralkodó áramlataival. Kimondatlanul bár, de világosan rámutatott arra, hogy a Zsdanov által mechanikusan kizárólagosnak nyilvánított ellentét materializmus és idealizmus között nem képes a modern társadalmi fejlődés ideológiáinak tudományos magyarázatára.

A felszabadulást követő évek tanulmányai legnagyobbrészt

történelmiek, és egyúttal polemikus jellegűek. E kettős beállítással igyekeztem akkor azt a politikai vonalat szolgálni, melyet, legalább kezdetben, megvalósíthatónak láttam: a demokratikus szocializmus felépítését hazánkban. Nem véletlen, hogy az ún. Rudas-vitát lezáró cikkében Révai azzal vádolt, hogy egész ideológiai tevékenységemnek alapját a Blum-tézisek képezték. Ez a törekvés határozta meg bírálatomat pl. az akkor uralkodó és a kibontakozóban levő, a marxista ideológiát befolyásolni képesnek látszó egzisztencializmussal szemben; ezért választottam olyan élesen széjjel az arisztokratikus és demokratikus világnézeteket; ezért fogtam hozzá ahhoz, hogy a fiatal Marx gondolkodásának fő vonalait felvázoljam stb. Világos, hogy a fasizmus előbb tárgyalt ideológiai előtörténete is ezt a célt szolgálta. Hozzá kell még tenni, hogy mindez a hidegháború korszakában játszódott le, ahol is a szocialista demokráciáért vívott ideológiai harc szükségképpen összeforrt a béke fenntartásáért vívott ideológiai küzdelemmel.

A Rudas-vita lehetővé tette számomra az aktuális politikától való visszavonulást. Ezt legelsősorban arra használtam fel, hogy esztétikai tanulmányaim több évtizedes tapasztalatainak hasznosításával hozzálássak egy filozófiailag komolyan megalapozott marxista esztétika megírásához. *A különösség* c., ez esztétika prolegomenájának tekinthető kisebb könyvem befejezése után csakugyan sikerült annak első alapvető részét *Az esztétikum sajátossága* cím alatt tető alá hozni (1963). Nem kétséges, hogy a megírás alapját a szinte egy emberöltőt kitöltő tanulmányok képezték. Az sem kétséges, hogy, bár az *Esztétika* előszavában világosan rámutatok fiatalkori esztétikámat megalapozni akaró kísérleteim kudarcára, egy bizonyos problémafolytonosság mégis megállapítható marad. Így pl. a nem kis fontosságú, ún. „homogén médium" már a heidelbergi töredékben is szerepel, sőt, már *A lélek és a formák*-ban is jelentkezik stb. Persze itt nem szabad soha szem elől téveszteni,

hogy az effajta évtizedes folytonosságokban a gondolatok módszertani megalapozása oly nagy változásokon megy keresztül, hogy gyakran némi erőszak kell a folytonosság fennállásának bizonyítására. Legyen szabad ezt a gondolatot egy fő probléma segítségével némileg megvilágítani. Említettem, hogy már Heidelbergben túlhaladtam Kant következetesen ismeretelméleti kiindulópontján, ahol is az esztétikai ítéletek tételezése és érvényességük igazolása teremtette meg az esztétika módszertani alapját. Én már akkor is a műalkotásban magában láttam az esztétikai szféra alapjelenségét. Ez persze már akkor is a kanti megoldás túlhaladása volt, de még csak a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus felé vezető úton. Ha tehát most a műalkotás adottsága az esztétika filozófiai kiindulási pontja, úgy ennek az adottságnak társadalmitörténeti mivolta egyszersmind az egész kérdésfeltevést a társadalmi ontológia irányába viszi át. Ezért játszik a mindennapi élet sajátos, létbeli és ideológiai mivolta olyan döntő szerepet az új esztétika egész felépítésében. A műalkotás lehetőségének levezetése most már végleg megszűnik ismeretelméleti kérdés lenni. Genezis és érvényesség egyaránt a mindig történelmi jellegű össztársadalmi lét létbeli mozzanatává válik.

Ez a kérdés nemcsak esztétikai nézeteim fejlődésében, az ellentmondásosan összefutó és szétágazó folytonosság szempontjából lényeges, hanem filozófiai fejlődésem egészét tekintve is, melyet talán akkor lehet a leghelyesebben jellemezni, ha azt mondanók: a már kezdetben – nem tudatosan – működő ontológiai kérdésfeltevések a fejlődés magasabb fokain, a marxizmus elsajátítása és megértése következtében egyre tudatosabbakká, egyre uralkodóbbakká váltak. Az *Esztétika* talán első munkám, amelyben ez a tudatosság teljesen felszínre jut, és ezzel az ontológiai megalapozást bizonyos következetességgel a módszer középpontjába állítja. Az itt közölt részletek, remélem, alkalmasak lesznek arra, hogy az olvasót erről meg-

győzzék. Az esztétika nálam a társadalmi lét ontológiájának szerves részévé válik.

Ennek az objektív helyzetnek múlhatatlan következménye az is, hogy filozófiai fejlődésem nem zárult le az *Esztétika* megírásával, sőt, az első rész befejezése után annak közvetlen folytatása félretevődött, és a tisztán ontológiai problémák kerültek filozófiai munkásságom középpontjába. Eredetileg az *Esztétika* első részének befejezése után *Etiká*-m rövid foglalatát óhajtottam megírni. De már az első előkészületek megmutatták, hogy ehhez elkerülhetetlenül szükséges egy olyan bevezető rész, mely a társadalmi lét ontológiájának legfontosabb, legalapvetőbb problémáit felvázolja. A további munka során kiderült, hogy ennek a bevezető fejezetnek önálló, nagy könyvvé kellett bővülnie, ha az etikának igazi marxista megalapozást akart adni. Ennek az ontológiának első kézirata már tavaly elkészült, azonban vizsgálata megmutatta, hogy még alapos átgondolásra, átdolgozásra van szükség, mielőtt nyilvánosság elé lehetne bocsátani. Ez az átgondolás és átírás jelenlegi munkám fő tartalma. Ha tehát most filozófiai fejlődésem legjellemzőbb szakaszainak termékeit tárom a magyar olvasók elé, úgy nem léphetek fel azzal az igénnyel, hogy egy – legalábbis szubjektíve – befejezett munkát és annak gondolati előmunkálatait gyűjtöm össze és teszem közzé. Bármilyen paradox módon hangzik is, ma, több mint nyolcvanéves koromban, még igazán döntő jellegű műveim megírása előtt állok.

Ez nem életrajzi kérdés, hanem a világhelyzet ideológiai következménye. A sztálini tanítások válsága, mely a XX. Kongresszuson kirobbant, igen távol áll a valóságos ideológiai megoldásnak még csak komoly kísérletétől is. Az, hogy időközben a magát szintén végleges megoldásnak hirdető „American way of life" ugyancsak társadalmi, politikai és ideológiai válságba jutott, azzal járt, hogy az egész polgári világban a néhány évtized előtt véglegesen elavultnak nyilvánított marxizmus, me-

lyet a sztálini tanítások hivatalosnak tekintettek, de a valóságban kivontak a forgalomból, újból aktuálissá vált. Ez a mozgalom, mely ma még csak a kezdet kezdetét érte el, szükségképpen azzal jár, hogy a marxizmus – objektíve magától értetődő – ontológiai megalapozása ma a filozófia központi kérdésévé vált. Ezeknek, az évtizedeken át úgyszólván csak a föld alatt működő mozgolódásoknak hatása alatt tudatosult bennem is az új ontológia központi szerepe a marxizmus most induló újraéledésében.

Nem arról van szó, hogy e kérdésről „nyilatkozatot" írjak itt. Annyit azonban mégis meg kell mondanom, hogy e gyűjtemény utolsó darabja összefoglaló képet igyekszik adni az új ontológia központi tartalmáról, melynek mind módszerében, mind eredményeiben alig van köze az eddig történelmileg szerepelt ontológiákhoz. Az olvasónak tehát, ha még nem is kaphat betekintést netalán elért eredményeimbe (illetőleg tételezéseim problematikájába), mégis módjában áll valamiféle, persze csak felette vázlatos képet nyerni arról, hogyan képzelem el ezt az új ontológiát, mely – és ezt nem lehet elég nyomatékkal hangsúlyozni – csak újból tudatosítja azt, ami a marxizmusnak mindig alapvető módszere volt.

Budapest, 1969 október

Fair youth, beneath the trees, thou canst not leave
Thy song, nor ever can those trees be bare;
Bold Lover, never, never canst thou kiss,
Though winning near the goal – yet do not grieve;
She cannot fade, though thou hast not thy bliss,
For ever wilt thou love, and she be fair!
Keats: *Ode on a Grecian Urn.**

1.

A gesztus életértéke! Más szóval: a formák értéke az életben, a formák életadó, életet fokozó értéke. A gesztus talán csak a félreérthetetlenül valamit kifejező mozdulat, és a forma talán csak az abszolút egyetlen útja az életben: az egyetlen, ami megáll magában, ami valóság, és több a puszta lehetőségeknél.

A gesztus az egyetlen, ami az életet kifejezi – de lehet-e egy életet kifejezni? Nem az-e minden életművészet tragédiája, hogy levegőből akar kristálypalotát építeni, hogy valóságokká akarja összekovácsolni a lélek légies lehetőségeit? Hogy emberek között, lelkek találkozásain és elválásain keresztül és belőlük a formák hídjait akarja megépíteni? Vannak-e gesztusok egyáltalában, van-e értelme a forma fogalmának az életre alkalmazva, az élet perspektívájából nézve?

* *Szép ifjú! nótád tündér lomb alatt*
örökre szól s örök a lomb a fán!
S te, vad szerelmes, kinek ajakad
bár oly közel, édes célt mégsem ér,
ne bánd, bár vágyad kéjt hiába kér,
örök, szép vágy lesz s nem hervad a lány!
Keats: Óda egy görög vázához
(Tóth Árpád fordítása)

Kierkegaard azt mondta egyszer, hogy a valóság semmi összefüggésben nincs a lehetőségekkel, és mégis egy gesztusra tette fel egész életét. Minden írása, küzdelme és kalandja csak háttere valahogyan ennek a gesztusnak, csak arra való volt talán, hogy még élesebb tisztasággal emelje ki azt az élet rendetlen sokféleségéből. Miért tette? Hogyan tehette? Éppen ő, akinél élesebben kevesen látták minden motívum ezeroldalúságát és ezer oldalra forgathatóságát; ő, aki oly tisztán látta, hogyan megy át minden dolog a másikba, az ellenkezőbe, és milyen áthidalhatatlan szakadékok nyílnak meg – ha igazán odanézünk – az alig megkülönböztethető átmenetek közt. Miért tette? Talán, mert a gesztus mégis primitív erejű életszükséglet. Talán, mert aki „becsületes" akar lenni (egyik legtöbbet használt szava ez), annak ki kell erőszakolnia az élettől az egyértelműséget; annak oly erősen kell megfognia ezt az örökké alakot cserélő Proteuszt, hogy ne mozdulhasson többet, hogy igaz igéket mondjon neki magáról. A gesztus talán – hogy Kierkegaard dialektikájával fejezzem ki magamat – a paradoxon; az a pont, ahol összeérnek valóság és lehetőség, matéria és levegő, véges és határtalan, forma és élet. Vagy még pontosabban és még közelebb Kierkegaard kifejezéstechnikájához: a gesztus az ugrás, amellyel a lélek az egyikből a másikba jut, amellyel a valóság mindig relatív tényeit elhagyva, a formák örök biztosságait eléri. A gesztus – egyszóval – az az egyetlen ugrás, amellyel az abszolútumok lehetőkké válnak az életben; a gesztus az élet nagy paradoxona, mert csak az ő megmerevedett örökkévalóságában fér el és válik igazán valósággá annak minden tovatűnő pillanata.

És aki nemcsak játszik az élettel, annak kell a gesztus, hogy a játék mindenoldalra-forgathatóságánál igazabb legyen az élete . . .

De van-e, lehet-e igazán gesztus az élettel szemben? Nem öncsalás – ha heroikusan szép öncsalás is – mindenkitől azt

hinni, hogy egy tettében, egy odafordulásában vagy elfordulásában megvan a gesztus szoborrá szilárdult, kétségtelen erővel mindent magába záró volta?

2.

1840 szeptemberében történt, hogy Sören Aaby Kierkegaard magister artium eljegyezte Regine Olsent, Olsen államtanácsos tizennyolc esztendős leányát. Alig egy évvel később felbontotta az eljegyzést. Elutazott Berlinbe, és mikor visszajött Koppenhágába, bizarr különc módjára élt ott, aki különös viselkedése miatt az élclapok állandó alakja lett, és akinek – álnevek alatt megjelenő – írásait szellemességükért csodálták egypáran, a legtöbben gyűlölték „erkölcstelen" és „frivol" tartalmukat. A későbbi írások már nyíltabb ellenségeket szereztek neki, az egész uralkodó protestáns egyházat, amellyel vívott kemény csatája közepette – azt vitatta, hogy az egész mai egyház nem keresztény, sőt, tönkreteszi annak lehetőségét, hogy valaki keresztény legyen – halt meg.

Regine Olsen már több évvel azelőtt hozzáment egy régi imádójához.

3.

Mi történt itt? Kimeríthetetlen számú a magyarázat, és Kierkegaard minden írásának, levelének és naplójának megjelenése könnyítette a magyarázatokat, és nehezítette a megértését annak, ami történt, és jelentőségének átérzését Sören Kierkegaard és Regine Olsen életére és életében.

Kassner – aki felejthetetlen és felülmúlhatatlan szavakban beszél Kierkegaard-ról – leint minden magyarázatot. „Kier-

kegaard – írja – hat sein Verhältniss zu Regine Olsen gedichtet und wenn ein Kierkegaard sein Leben dichtet, so tut er es nicht um die Wahrheit zu verbergen, sondern um sie überhaupt sagen zu können."*

Nincsen magyarázat, mert ami van, több mint magyarázat: egy gesztus. Kierkegaard azt mondta: „ich bin Schwermütig";** azt mondta: egy egész örökkévalósággal túl öreg voltam az ő számára, azt mondta: az én vétkem, hogy kiragadtam őt magammal a nagy árba; azt mondta: ha nem lenne az én életem egy nagy penitencia, ha nem lenne nálam a vita ante acta,*** akkor . . .

És elhagyta Regine Olsent, és azt mondta, hogy nem szereti, hogy sosem is szerette igazán, hogy ő olyan ember, akinek játékos szeszélye számára minden pillanat új embereket és új viszonyokat kell hogy hozzon. És írásainak nagy része hangos erővel hirdette ezeket a szavait, és ahogy beszélt, és ahogy élt, mind azért volt, hogy ezt aláfessék, hogy biztossá tegyék Regine-nek ezt a hitét.

. . . És Regine hozzáment egy régi imádójához, és Sören Kierkegaard ilyeneket írt a naplójába: „Ma egy szép lányt láttam, de sehogy sem érdekelt. Nincs az a férj, aki hűbb lehetne feleségéhez, mint én vagyok hozzá."

** Kierkegaard megköltötte Regine Olsenhez való viszonyát, s ha egy Kierkegaard költi meg életét, akkor ezt nem azért teszi, hogy elrejtse az igazságot, hanem hogy egyáltalán kimondhassa azt.*

*** Búskomor vagyok.*

**** Az élet a cselekedetek előtt.*

4.

A gesztus: félremagyarázhatatlanná tenni a megmagyarázhatatlanul sok okból történtet és sokfelé elágazó következményűt. Úgy eltávozni, hogy csak szenvedés legyen belőle, csak tragédia – ha már tragikussá lett a kettőjük találkozása –, csak összeomlás talán, de ne ingás, ne lehetőséggé foszlása minden valóságnak. Ha elveszett Regine Olsennek az, ami az életet látszott jelenteni neki, veszítse el életet betöltő jelentőségét; ha el kellett hagynia Regine Olsent annak, akit ő szeretett, legyen gazember és csábító, aki elhagyta, hogy szabadon álljon minden útja az élet felé. És mert penitenciából kellett elhagynia Sören Kierkegaard-nak az életet, legyen még nagyobb a penitencia a tényleges bűnt eltakaró, lovagiasan felvett bűn álarcával.

Sören Kierkegaard-nak kellett Regine Olsen házassága. „Jól átértette a point-t – írja –, hogy meg kell házasodnia"; kellett, hogy ne legyen ebben a viszonyban semmi bizonytalan és ingadozó, semmi „lehetőség", csak ez: a csábító és az elhagyott lány. És a lány megvigasztalódik, és visszatalál az életbe. És a csábító maszkja alatt ott az aszkéta, aki aszkézisből merevítette meg magát ebben a gesztusban.

De a lány változása egyenes vonalban folytatása a kezdetnek, és a csábító mereven mosolygó álarca mögött éppen olyan merev az aszkéta igazi arca. A gesztus tiszta, és mindent kifejez. „Kierkegaard hat sein Leben gedichtet."

5.

Az egyetlen valódi ellentét az életek között az, hogy abszolútak-e, vagy csak relatívek: hogy éles vonalban válnak-e el egymástól az egymást kizáró ellentétek, és egy percig sem marad

együtt a másikkal, ami kizárja azt. Az az ellentét, hogy „vagy-vagy" formájában vannak-e felvetve az életproblémák, vagy pedig „így is-úgy is" az igazi kifejezése annak, ha elválni látszanak az utak valahol. Kierkegaard azt mondta mindig: én becsületes akarok lenni. És ez a becsületesség nem jelenthetett kevesebbet, mint a kötelességet – a legtisztábban értelmezett –, költői princípiumok szerint élni az életet; a választás kötelességét és a végig elmenés kötelességét minden úton és minden válaszúton.

De ha néz az ember, nem lát utakat és válaszutakat, és nem talál sehol sem egymástól élesen elváló ellentéteket; egymásba folyik és eggyé válik minden. És csak, ha elfordítjuk szemünket valamitől, és csak nagy sokára nézünk ismét vissza rá, akkor lett valamiből valami más; sőt, talán akkor sem. És Kierkegaard egész filozófiájának minden tartalma ez volt: fix pontokat állapítani meg az élet szüntelenül ingó átmenetei között, az abszolút, minőségi különbségeket az összeolvadó árnyalatok káoszában. És olyan egyértelműekké és egymástól oly mélyen különbözőkké tenni a különbözőknek találtakat, hogy a közlekedés közöttük, az átfejlődés lehetősége az egyikből a másikba, ne moshassa le többé azt, ami elválasztotta őket egymástól. Tehát Kierkegaard becsületessége a paradoxiát jelenti; azt, hogy örökké el van vágva egymástól, ami nem nőtt már össze az egykori különbözőségeket végleg eltüntető, új egységgé, és hogy választani kell a különbözők között, és nem lehet „középutakat" találni, és „magasabb egységeket", amelyek feloldják a „csupán látszólagos" ellentéteket. Tehát nincsen rendszer sehol, mert a rendszert nem lehet élni, mert a rendszer rengeteg palota mindig, és alkotója egy szerény zugában húzódhatik meg csupán. Mert az élet nem fér bele soha a gondolkodás logikus rendszerébe, és – innen nézve – önkényes mindig a pont, ahonnan elindul, és csak önmagában abszolút, amit felépít, az élet perspektívájából csak re-

latív, csak lehetőség. És az életnek nincsen rendszere. Az életben csak az egyes, a konkrét létezik igazán: létezni annyit tesz, mint különbözni. És az abszolút, az átmenettelen, az egyértelmű csak ez: a konkrét, az egyes jelenség. Az igazság csak szubjektív – talán; de bizonyos: a szubjektivitás az igazság; az egyes dolog az egyetlen létező; az egyes ember az igazi ember.

És így van az életben néhány nagy tipikussággal rögzített lehetőségkör, Kierkegaard nyelvén a stádiumok: az esztéta, az etikus és a vallásos stádium. És mindegyik átmenettelen élességgel válik el a másiktól, és a kapcsolat közöttük a csoda, az ugrás, az ember egész lényének hirtelen átalakulása.

6.

Kierkegaard becsületessége tehát: élesen külön látni mindent – a rendszert az élettől, az egyik embert a másiktól, az egyik stádiumot a másiktól. Abszolútumokat látni az életben, és nem sekély megalkuvásokat.

De nem kompromisszum-e kompromisszum nélkül látni az életet? Nem kitérés-e a mindent meglátni-kellés elől az abszolútság ilyen leszögezése? Nem „magasabb egység"-e a stádium és nem rendszer-e az élet rendszert tagadó volta és az ugrás nem csak egy kicsit hirtelenebb átmenet a többinél? Nincs-e szigorú választás minden megalkuvásban, és kompromisszum annak legzordabb tagadásában? Lehet-e „becsületes"-nek lenni az élettel szemben, és költeménnyé stilizálni annak történéseit?

A szakítás gesztusának belső becsületessége csak az lehet, hogy Regine Olsen kedvéért történt minden. És a levelek és a naplójegyzetek tele vannak ennek erősítésével; tele azzal, hogy Regine tönkrement volna, ha együtt maradnak. Mert az ő rettenetes szomorúságának sötét hallgatását soha nem törte volna meg Regine könnyű kacagása, és elhalkult volna ez a kacagás, és fáradt súlyossággal zuhant volna le a kemény földre repülő könnyűsége – és nem lett volna haszna senkinek ebből az áldozatból. És kötelessége volt így – akármibe került is neki az emberi boldogság, az emberi létezés szempontjából – megmenteni Regine Olsen életét.

De kérdés, hogy csak a Regine Olsen életét mentette-e meg? Kérdés, hogy az, ami szerinte szükségszerűvé tette elválásukat, nem volt-e szükségszerűnek érzett része az ő életének? Nem adott-e fel egy esetleg eredményes küzdelmet saját nagy szomorúsága ellen azért, mert szerette ezt a szomorúságát, mert jobban szerette mindennél, és nem tudott volna élni nélküle? „Az én bánatom – is my Castle"* – írja egyszer, egy más helyen pedig (pár példa ez csak a sok közül): „nagy szomorúságomban mégis szerettem az életet, mert szerettem a szomorúságomat." És Regine-ről s önmagáról: „Ő tönkrement volna, és alkalmasint tönkretett volna engem is, mert megszakadtam volna, ha felemelem. Én túl nehéz voltam neki, és ő túl könnyű énnekem, és mindegyikbe oly könnyen megszakadhat az ember."

Vannak emberek, akik számára – naggyá-lételük kedvéért – örök tilalom kell hogy legyen minden, ami csak kissé is hasonlít a boldogsághoz és a napsütéshez. Caroline írta egyszer Friedrich Schlegelről: „Denn manche gedeihen in der Unter-

* *Az én váram.*

drückung, dahin gehört Friedrich – es würde nur seine beste Eigentümlichkeit zerstören, wenn er einmal die volle Glorie des Siegers genösse."* És Robert Browning megírta ezt a tragédiát, Fr. Schlegel tragédiáját, Chiappino szomorú esetében, aki erős volt és nemes, finom és mély érzésű, amíg mindig árnyékban állott, s csupa boldogtalanság és meddő vágyakozás volt az élete. És akit balszerencséje magasabbra dobott fel, mint valaha mellőzöttségéről balgán panaszkodó álmai remélhették – és üres lett és ürességérzésének fájdalmát nehezen rejtik el cinikus szavai, mikor megjött a „boldogság". (Egy lélek tragédiájának nevezte Browning ezt az összeomlást.)

És Kierkegaard talán tudta, talán érezte, hogy ez így van. Talán az a vehemensen hatalmas alkotási ösztön, amit nyomban a szakítás után fájdalmai felszabadítottak benne, követelte – előre – ezt az egyetlen lehetséges felszabadítását. Talán tudta benne valami, hogy a boldogság – ha elérhető – bénává tenné őt és meddővé, örök időkre. Talán attól félt, hogy a boldogság nem elérhetetlen, hogy Regine könnyűsége mégis megválthatta volna az ő nagy szomorúságát, és boldogok lettek volna mind a ketten. De mi lett volna belőle, ha az élet elveszi tőle boldogtalanságát?

8.

Kierkegaard a szentimentális Szókratész: „Szeretni, ez az egyetlen, amihez értek" – mondja; Szókratész csak felismerni és megérteni akarta a szerető embereket, és ezért nem volt probléma számára Kierkegaard életének legfőbb problémája.

** Mert egyesek nyomás alatt fejlődnek sikeresen, s közéjük tartozik Friedrich is – legjobb tulajdonságait pusztítaná csak el az, ha egyszer a győztes teljes glóriáját élvezhetné.*

„Szeretni, ez az egyetlen, amihez értek – mondja –, csak tárgyat adjatok szerelmemnek, tárgyat! De most úgy állok, mint a nyilas, akinek végletekig ki van feszítve az íja, és akitől azt kívánják, hogy egy tőle öt lépésre álló célra lőjön. Nem tehetem, mondja az íjas, de állítsák csak fel kétszáz-háromszáz lépésre a célpontot . . ."

Keats imája ez a természethez:

> A theme! a theme! great nature! give a theme;
> Let me begin my dream.*

Szeretni! kit lehet úgy szeretni, hogy a szeretet tárgya útjában ne álljon a szeretetnek? Ki elég erős és mindent magába fogadni tudó ahhoz, hogy abszolút, mindennél erősebb lehessen az ő szeretése? Ki olyan mindenek felett álló, hogy aki szereti, annak soha nem lehessenek jogai vele szemben, hogy annak sohase lehessen igaza vele szemben? Hogy abszolút lehessen a szeretet, amely szereti?

Szeretni: azt akarni, hogy sohase lehessen igaza az embernek. Így írja le a szeretést Kierkegaard. Mert minden emberi viszony örök relativitásának, ingadozásának és így kicsinyességének ez az oka: egyszer ennek van igaza, és máskor annak; egyszer ez a jobb, a szebb, a nemesebb, és máskor az. És szilárdság és félreérthetetlenség csak akkor van, ha minőségben különböznek egymástól a szeretők, ha az egyik olyan magasan áll a másik felett, hogy az igaz és nem-igaz kérdése – a legtágabb értelemben véve itt – még csak kérdésnek sem merülhet fel soha.

* *Témát, Természet! Témát adj, amely*
álommal bűvöl el.
Keats: Ode to Fanny (Óda Fannyhoz)
(Fodor András fordítása)

A középkor lovagi aszkézisének szerelem-ideálja ez, de romantikusabban itt is, mint bárhol másutt. Mert Kierkegaard pszichológiai éleslátása megfosztja ezeknek – az övéhez képest – naiv hitétől, mintha egy szeretett asszony, akiről lemondtak, hogy így szerethessék, vagy akár egy ilyen asszonynak soha és sehol nem létezett álomképe elég erővel különbözhetnék a valóságtól ahhoz, hogy abszolúttá tehesse az iránta való szerelmet. Kierkegaard vallásosságának – úgy érzem – itt a gyökere: Isten az, akit így lehet szeretni, és csak ő az, akit így lehet szeretni. Azt írja egyszer, hogy Isten a mi posztulátumunk, amelybe szükségből kapaszkodunk bele, hogy elviselhessük az életet. Igen, de Kierkegaard Istene oly magasan trónol minden emberi felett, olyan abszolút mélységgel válik el minden emberitől – miben lehetne ő segítségére az embernek, hogy elviselhesse az életét? Úgy érzem: ebben. Kierkegaard-nak kellett az élet abszolút volta, vitát nem tűrő szilárdsága, és szeretetének a teljes biztonsággal mindenre kiáradás lehetősége. Egy olyan szeretet kellett neki, amelyben nincsenek problémák, amelyben nincs hol ez felül, hol az, nincsen hol ennek igaza, hol annak. És biztos és egyértelmű csak az, ha az embernek soha sincsen igaza, és ezt a megnyugvást csak Isten adhatja meg. „Szeretsz valakit – írja –, és azt kívánod, hogy mindig neki legyen igaza veled szemben, de ő hűtlen hozzád, és bárhogy fáj is neked, neked van igazságod vele szemben, és ott tévedtél csak meg, hogy annyira szeretted." És Istenhez fordul a lélek, mert nem bír meglenni szeretés nélkül, és ő megád a szeretőnek mindent, ami után szíve vágyik. „Sohasem tántorítanak el tőle kételyek, sohasem gyötör a kétség, hogy igazam is lehetne; Istennel szemben sohasem lehet igazam."

Kierkegaard trubadúr volt és platonikus, és mind a kettő romantikusan és szentimentálisan. Lelke legmélyén oltártüzek égnek az asszonyideálnak – és ugyanezek a tüzek a megvetés máglyái ugyanazon asszonyok számára. Amikor a férfi először állott szemben a világgal, övé volt minden, ami körülötte volt, de mindig eltűnt minden egyes dolog a szeme elől, és minden lépése elvitte minden dolog mellől. És tragikus-nevetségesen halt volna éhen a világ minden gazdagsága közepette, ha nincs ott az asszony, aki már az első pillanatban meg tudta fogni a dolgokat, és ismerte hasznukat és közvetlen jelentőségüket. És megmentette az asszony a férfit az életnek – Kierkegaard parabolája értelmében –, de csak azért, hogy benn tartsa őt az életben, hogy odaláncolja őt annak végességéhez. Az igazi asszony, az anya, a legmélyebb ellentéte minden végtelen utáni sóvárgásnak. És Szókratész azért házasodott csak meg, és volt boldog Xantippével, mert akadálynak érezte a házasságot az ideálok felé vezető úton, és örült a nehézségek felett kivívott győzelemnek. Körülbelül úgy, ahogy Susonál mondja az Isten: „Du fandest in allen Dingen immer etwas Widerstandes; und das ist das gewährteste Zeichen meiner Auserwählten, dass ich sie mir selber haben will."*

Kierkegaard nem vette fel itt a küzdelmet. Talán meghátrált előle, talán már nem kellett neki – ki tudja? Mert a közösségek világa, az etika világa (aminek tipikus formája a házasság) középen áll a két, Kierkegaard lelkéhez mélyebben rokon világ között: a puszta költészet és a tiszta vallás világa között. És ha az etikus életének fundamentuma, a „feladat"

* *Te minden dologban mindig találsz valamit, ami ellenáll; és ez a legbiztosabb jele az én kiválasztottaimnak, annak, hogy őket én a magam számára akarom.*

szilárd és biztos a költői élet „lehetőségeihez" képest, örökös értékelései mégis örökké ingadozók a vallásos érzések abszolútumaihoz képest. De ezeknek anyaga éppen úgy levegőből van, mint a költői lehetőségeké – hol az elválasztó a kettő között?

Mindegy, legalább ebben a pillanatban mindegy talán. Regine Olsen nem volt több lépcsőfoknál Kierkegaard útján a csak-Istent-szeretés jégtemploma felé. És hogy bűnös volt vele szemben, csak mélyíteni segítette Istenhez való viszonyát; hogy szenvedve szerette őt, hogy szenvedésekbe kergette őt, csak fokozni segítette eksztázisait, és biztosabbá tenni járásuk egyirányúságát. És minden, ami közöttük állott volna, ha igazán egymáséi akartak volna lenni, szárnyakat adott ennek a repülésnek. „Köszönöm, hogy nem értettél meg soha – írja egy hozzá intézett, soha el nem küldött levelében –, mert ezen tanultam meg mindent, köszönöm, hogy olyan szenvedélyesen igazságtalan voltál velem szemben: ez döntötte el az én életemet."

Csak lépcsőfok lehetett még az elhagyott, az elérhetetlen ideállá álmodott Regine is Kierkegaard számára, de a legbiztosabban az ő csúcsai felé vivő. Mint a provence-i trubadúrok asszonyimádó költészetében, a nagy hűtlenség volt az alapja az ő nagy hűségének: másé kellett, hogy legyen az asszony, hogy ideál lehessen, hogy igaz szerelemmel lehessen szeretni. De az ő hűsége még mélyebb volt a trubadúrokénál – és ezért még hűtlenebb: csak alkalom volt a legmélyebben szeretett asszony is, csak út a nagy szeretet, az egyetlen abszolút szeretet, az Isten szeretete felé.

Akármiért tette, amit tett, Kierkegaard, ahogyan tette, azért volt, hogy megmentse Regine Olsent az életnek. Az eltaszítás gesztusa – belülről akármilyen többértelmű lett légyen is – egyértelmű kellett volna hogy legyen kifelé, Regine Olsen szemében. Kierkegaard úgy érezte, csak egy nagy veszedelem van Regine számára: a bizonytalanság. És mert nem nőhetett élet Regine-nek abból, hogy szereti őt, azt akarta elérni minden erővel – a maga jó hírneve feláldozásával –, hogy csak gyűlöletet érezzen mindig vele szemben. Akarta, hogy gonosz embernek érezze őt Regine, és gaz csábítóként gyűlölje az egész család, mert ha Regine meggyűlölte őt, akkor meg van mentve.

De hirtelen történt a szakítás, ha hosszú és heves jelenetek előzték is meg; hirtelen kellett Regine-nek más embert látni Kierkegaard-ban, mint addig látott; kellett átértékelnie az együttlét minden percének minden szavát és elhallgatását, hogy összefüggőnek érezhesse az újat a régivel, és egységesnek, egésznek, emberinek Kierkegaard-t. És az új fényben látnia most már mindent, amit azután tett. És Kierkegaard mindent megtett, hogy ezt megkönnyítse neki, hogy az újonnan képződő képek tolulását egy irányba terelje; abba, amelybe ő akarta, amelyet Regine számára az egyetlen célravezetőnek látott: a maga meggyűlöltetése irányába.

Ez a háttere, az élettől kapott fénye Kierkegaard erotikus írásainak, *A csábító naplójá*-nak legelsősorban. Testetlen érzékiség és nehézkes, programszerű lelkiismeretlenség az uralkodó érzések bennük. Az erotikus, a szép, a csak hangulatok kiélvezéséből álló élet mint világnézet – és csak mint világnézet. Mint valami, amit Kierkegaard csak mint lehetőséget érzett magában, és aminek minden finom elgondolása és analízise sem volt képes testet adni. A csábító lehetősége mint

absztraktum, bizonyos tekintetben, akinek csak a csábítás lehetősége kell, csak egy helyzet, amit előidézett és kiélvezett; akinek az asszonyok még mint élvezetek tárgyai sem kellenek igazán. A csábító plátói ideája, aki olyan mélyen csak csábító, hogy szinte nem is az már igazán, aki oly távol áll minden embertől, és gondolatban oly magasan felettük, hogy amit akar tőlük, alig érinti őket, vagy ha érinti, megérthetetlen elemi csapásként nyúl bele az életükbe. Az abszolút csábító, aki az örök idegenség szorongó érzését kelti fel minden asszonyban, akihez közeledik, de aki – ezt az oldalát nem láthatta meg Kierkegaard – éppen a távolság végtelen volta miatt a komikusság határán áll minden asszony szemében, akit nem tett tönkre az, hogy megjelent élete horizontján.

Mondottuk: a csábító volt Kierkegaard gesztusa Regine Olsen számára. De a csábító lehetősége is volt Kierkegaardnak, és a gesztus mindig visszahat a lélekre, ami dirigálta. Az életben nincsenek üres komédiák: ez talán az emberi viszonyok legszomorúbb többértelműsége. Nem lehet játszani, csak azt, ami megvan, és nem lehet valamit játszani anélkül, hogy az valamiképpen bele ne nőjön az igazi, a játéktól féltő gonddal külön tartani akart életbe.

Regine persze csak a gesztust láthatta, és hatása alatt – Kierkegaard legalábbis ezt akarta, és erre tett fel itt mindent – az ellenkezőre kellett átértékelnie egész életét. De a maguk testi valóságában átélteket csak megmérgezheti komédiánaktudottságuk; kétségtelen, maradékot nem hagyó erővel soha nem lehet átértékelni dolgokat – csak véleményeket a dolgokról, csak értékeléseket. És amit Regine Kierkegaard-ral átélt, az élet volt, eleven valóság, és azt csak megingathatta és – az emlékezetben – menthetetlenül bizonytalanná tehette a motívumok kényszerű átértékelése. Mert ha a jelen másképpen kényszerítette látnia Kierkegaard-t, ez a látás csak a jelen számára lehetett érzéki valóság, a múlté mást mon-

dott, és nem engedte magát elhallgattatni új tudások gyenge szavaitól.

Kevéssel a szakítás után azt írja Kierkegaard egyetlen bizalmas barátjának, Boesennek, hogy ha Regine tudná, milyen aggodalmas gonddal rendezett és vezetett ő a cél felé mindent, mikor érezte, hogy szakítaniok kell, megérezné a szeretetet ebben a gondosságban. És keveset tudunk Regine életéről, de azt tudjuk, hogy megérezte. Mikor, Kierkegaard halála után, hátrahagyott írásait olvasta, ezt írta Lund orvosnak, Kierkegaard rokonának: „Ezek az írások új világításba helyezik a mi viszonyunkat – olyan világításba, amilyenben nemegyszer láttam már én is, de... amiről szerénységem tiltotta meg, hogy igaznak higgyem, pedig rendületlen hitem benne mindig visszavitt ide."

És Kierkegaard is megérzett valamit ebből a bizonytalanságból. Megérezte, hogy az ő gesztusa mégis csak lehetőség lehet Regine szemében, csakúgy, mint Regine-é az övében. És nincsen mód szilárd valóságot teremteni kettejük között. Mert ha van út a biztos igazat megtudni, ez csak a Regine-hez vezető út lehetett volna, és a legkisebb megindulás errefelé rácáfolt volna minden eddigire, és végleg lerontotta volna azt. Meg kellett maradni a belül bizonytalan külső mozdulatlanságban, mert hátha csakugyan megszilárdult már odaát minden, és eleven életbe nyúlna bele a közeledés gesztusa. Csak hátha, mert tíz évvel az eljegyzés felbontása után sem mer vele találkozni mégsem, mert hátha csak álarc az ő életén az egész házasság, és éppen úgy szereti őt, mint azelőtt, és szétthéphet mindent egy találkozás.

De fenntartani sem lehet a gesztus merev biztosságát – ha ugyan biztosság az valahol igazán. Nem lehet – akarva sem – örökre könnyű játékba takarni egy olyan súlyos szomorúságot, mint a Kierkegaard-é, sőt, még akarni sem lehet sokáig ezt az eltakartságot. És nem lehet soha végérvényesen bebújtatni a hűtlenség jelmezébe egy, az övéhez hasonló erővel izzó szeretetet. Igen, a gesztus visszahat a lélekre, de a lélek megint kihat az őt titkolni akaró gesztusra, és áttündöklik rajta, és egyik sem maradhat meg egy egész életen keresztül a maga kemény, a másiktól elzárkozó tisztaságában.

És az egyetlen, amit a gesztusok külső – úgy-ahogy – megőrzött tisztasága ad, hogy mindegyiknek félre kell értenie mindig a másik minden kimozdulását a gesztus egyértelműségéből. És életet eldöntőkké válhatnak így véletlen mozdulatok és igazában semmit sem jelentő, elejtett szavak, és mégis, a gesztusnak a másikban életre keltett reflexe mindennek ellenére elég erős visszakényszeríteni maga választotta helyzetébe az onnan kimozdulni akarót. Mikor elváltak, Regine Olsen megkérdezte, sok síró kérése és kérdése között szinte gyerekesen, Kierkegaard-t, hogy fog-e majd valamikor, néha-néha gondolni rá – és ez a kérdés vezérmotívuma lett Kierkegaard egész életének. És mikor eljegyezte magát, helyeslését várva üdvözölte őt az utcán – egészen más gondolatokat idézve fel a mit sem sejtő Kierkegaard-ban. És mikor Kierkegaard nem bírta tovább el álarcának súlyát, és úgy érezte, hogy behegedtek már a sebek, és itt az idő az egymás megértésére – Regine, férjével egyetértve, a biztosság gesztusával felbontatlanul küldte vissza levelét, hogy aztán örökre bizonytalanságban maradjon minden kérdés, ami mégiscsak kérdés volt számára mindig. És hogy Kierkegaard halála után mély szomorúsággal érezze a mindent döntően tisztázó szavak elmaradása

okozta bizonytalanságot. És minden találkozásukban és minden nem-találkozásukban mindig ugyanez az inadekvátság: a kizökkenés a gesztusból és a kényszerű visszazökkenés belé – és a másik oldalon egyforma félreértése mind a kettőnek.

12.

Ahol a pszichológia kezdődik, ott vége a monumentalitásnak, és mi más az egyértelműség, mint egy, a monumentalitás felé irányuló törekvés szerény kifejezése. Ahol megkezdődik a pszichológia, ott nincsenek többé tettek, csak tettek motívumai, és ami okokra szorul, és eltűri, hogy megokoltassék, abból kiveszett már minden szilárdság és egyértelműség. És ha csonka maradványaiból megmaradt is volna benne valami, az okok áradása menthetetlenül el fogja mosni azt. Mert nincsen ingadozóbb a világon az okoknál és a megokoltaknál; amit egy ok előidézett, annak – más okokból – az ellenkezője is történhetett volna, sőt, kicsit változó körülmények mellett ugyanezen okok következtében is. És még ha ugyanazok maradnának is az okok – de nem maradnak ugyanazok soha –, állandók nem lehetnek sohasem: ami mindent elsöprő volt a nagy szenvedély pillanatában, nevetséges kicsiny lesz, ha elültek a viharok, és egy utólagos megismerés óriássá növesztheti egy valamikor megláthatatlanul parányit.

Liliput és Brobdingnag birodalmának pillanatonkénti váltakozása a motívumok közepette élés, és valamennyi között a legtalajtalanabbul süppedős és leglégiesebben szétfoszló a lelki okok birodalma, a pszichológiáé. Ha megkezdődött a pszichológia szerepe az életben, akkor vége az élet minden egyértelmű becsületességének, egy úton járó monumentalitásának. Ha a pszichológia uralkodik az életben, akkor nincsenek többé az életet, élethelyzeteket magukba záró gesztusok. Mert

a gesztus addig egyértelmű csupán, amíg konvencionális minden pszichológia.

Itt válik el tragikus véglegességű élességgel költészet és élet. Az írások pszichológiája mindig egyértelmű, mert mindig ad hoc pszichológia, mert ha többfelé is látszik hajlani, többrétűsége is egyértelmű mindig, és csak bonyolódottabbá teszi a végső egység egyensúlyozottságát. Az életben viszont nincsenek egyértelműségek, mert ott nincsen ad hoc pszichológia, mert nemcsak azok a motívumok szerepelnek, amelyek – az egység kedvéért – fel vannak vetve, és nem cseng ki minden, ami hangzani kezdett valamikor. Mert az életben nem lehet konvencionális a pszichológia, ahogy mindig az a költészetben, bármilyen finoman bonyolódott is annak konvenciója. Az életben csak a teljes korlátoltság érzékelhet teljes egyértelműséget, és a költészetben csak a teljesen nem sikerült lehet – ebben az értelemben – egyszerre többet jelentő.

Ezért a legmélyebben költőietlen minden életek közül a költő élete, a legmélyebben profil és gesztus nélküli. (Keats látta ezt meg legelőször.) Mert a költőben tudatossá válik az, ami életté teszi az életet; az igazi költőben – az élettel szemben – nem lehet semmi korlátoltság, és az életet, a maga életét illetőleg semmi illúzió. És az élet ezért csak nyersanyag a költő számára; csak az ő spontánul erőszakos kezei gyúrhatnak ki valami egyértelműt a káoszból, szimbólumot a testetlen jelenségből, adhatnak formát – határokat és jelentőséget – az ezerfelé elnyúlónak és szétfolyónak. Ezért nem számíthat a költőnek soha a maga élete mint megformálandó.

És Kierkegaard heroizmusa ez volt: formát akarni teremteni az életből. Becsületessége: választutakat látni, és végigmenni a választott úton. Tragédiája: hogy élni akarta azt, amit élni nem lehet. „Hasztalan küszködök – írja –, elvész alólam a talaj. Az életemből mégis csak költő-egzisztencia lesz." És azért semmi és csak értéktelen a költő egzisztenciája,

mert sohasem abszolút, mert soha sincs magában és magáért, mert mindig csak valamihez való vonatkozásban létezik, és ez a vonatkozás nem jelent semmit, és mégis kimeríti azt teljesen. A pillanatot legalább, de az élet nem áll másból, mint ilyen pillanatokból.

Ezellen, ennek szükségszerűsége ellen folyt a sehol sem korlátolt Kierkegaard életének fenségesen korlátolt küzdelme. És az élet – azt lehetne mondani: ravasz kiszámítottsággal – mindent megadott neki, amit megadhatott, amit ő kívánhatott magának. Persze csalárdság volt az élettől minden ajándék, mert az igazit nem adhatta meg soha, és csak mélyebben csalogatta bele a mindent elnyelő sivatagba – mint Napóleont az orosz seregek –, minden győzelem és hódítás látszatával, amelyet megadott neki.

Mert ezt kivívta magának az ő heroizmusa. Kiküzdötte életében, és ki halálában. Úgy tudott élni, hogy minden életmozdulatát magába zárta egy-egy nagy, szoborszerű biztossággal meglátott és végigvitt gesztusa, és úgy halt meg, hogy a legjobbkor jött a halál – akkor, amikor ő kívánta; úgy, ahogy ő kívánta. De láttuk, hogy közelről mennyire volt biztos a legbiztosabb gesztus is, és ha legigazibb és legmélyebb küzdelme csúcspontján érte is utol a halál, és úgy, ahogy ő akarta, hogy vértanúja lehetett általa annak, amiért küzdött, nem lehetett annak igazi vértanúja mégsem. Mert mégis több lehetőség felé mutatott a halála is, mert több lehetőség felé mutat minden az életben, és csak utólagos valóságok zárnak ki néhányat a lehetőségek közül (nem mindet az egy valóság kivételével) – csak azért, hogy újak millióit bocsássák útnak.

Korának kereszténysége ellen küzdött, amikor utolérte a halál, a leghevesebb küzdelem kellős közepén, akkor, amikor a küzdelmen kívül nem volt már mit keresnie az életben, és alig volt már lehetősége fokozni ezt a küzdelmet. (És még külső véletlenek is sorsszerűvé tették ezt a halált: Kierke-

gaard mindig tőkéjéből élt – mint a korai középkor, uzsorának tartott minden kamatot –, és éppen végére járt minden pénzének, mikor meghalt.) És mikor összeesett az utcán, és bevitték a kórházba, azt mondta, hogy meg akar halni, mert az ügynek, amit képvisel, szüksége van az ő halálára.

És meghalt. De a halállal nyitva maradt minden kérdés: hová vezetett volna az az út, amelynek hirtelen vége szakadt az ő sírkövével? Merrefelé volt útban, mikor a halállal kellett találkoznia? És a halál belső szükségszerűsége csak egy lehetőség a magyarázatok végtelen számú sorában, és ha nem belső hívásra, és végszóra jött az, nem lehet végnek látni az ő útjának végét és – gondolatban – keresni kell továbbkanyargását. És akkor ezerértelmű lesz Kierkegaard halála is, véletlen, és nincsen benne igazi sorsszerűség. És nem gesztus akkor – hiába! – Kierkegaard életének legtisztább, legegyértelműbb gesztusa sem.

A TRAGÉDIA METAFIZIKÁJA

(Első rész)

Mottó: Die Natur macht den Mann aus dem Kinde und das Huhn aus dem Ei; Gott macht den Mann vor dem Kinde und das Huhn vor dem Ei.
Meister Eckhart: *Der Sermon vom edlen Menschen.**

1.

Játék a dráma: játék az emberekről és a sorsról; játék, melynek Isten a nézője. Néző csupán, és sohasem vegyül szava vagy mozdulata a szereplők szava vagy mozdulata közé. Csak a szeme nyugszik rajtuk. „Aki Istent meglátja, meghal" – írja Ibsen. De tovább élhet-e az, akire tekintete esett?

Tudják és érzik ezt az össze nem egyeztethetőséget az élet okos kedvelői, és éles, feddő szavakkal bírálják a drámát. És az ő világos támadásuk finomabban és találóbban találja el annak lényegét, mint gyáva védelmezőinek szava. A dráma meghamisítása, eldurvítása a valóságnak – így gáncsolják. Nemcsak, hogy elrabolja tőle – még Shakespeare-nél is – bőségét és gazdagságát; nemcsak, hogy brutális, csakis élet és halál közt választani tudó történéseivel megfosztja legszubtilisebb lelki finomságaitól; a fő ellenvetés az marad, hogy a dráma légüres teret teremt az emberek között. A drámában (itt technikája maradék nélkül tükrözi legbensőbb lényegét) mindig az egyik beszél, és a másik csak válaszol. Az egyik belekezd, és a másik abbahagyja, és vonatkozásaik csöndes, észre nem vehető hullámzása, mely az igazi életet igazán eleven-

* *A természet csinálja a férfit a gyermekből és a tyúkot a tojásból. Isten csinálja a férfit a gyermek előtt és a tyúkot a tojás előtt. (Meister Eckhart: Prédikáció a nemes emberről.)*

né teszi, megmerevedik e kemény vonalvezetésben. Mélységes igazság az, amit mondanak. De előállanak a dráma elhamarkodott védelmezői, s Shakespeare gazdagságára, naturalisztikus dialógusok nyugtalan csillogására hivatkoznak, s minden sorskontúr elmosódására Maeterlinck a sorsról való játékaiban. Elhamarkodott védelmezők ők, mert segítségük lerombolja a dráma legfőbb értékeit; és gyáva védelmezők, mert csak megalkuvás az, amit a dráma védelmére fel tudnak hozni. Megalkuvás az élet és a drámai forma közt.

Az élet a félhomály anarchiája. Semmi sem teljesedik benne egészen, és semmi sem fejeződik be; mindig új hangok, zavarók vegyülnek a már zengők kórusába. Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden széttörik, igazi életre semmi sem virul. Élni annyit tesz: valamit végigélni tudni; az élet annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen. Az élet az egész mindenségben, minden elgondolható létben a legkevésbé valóságos és eleven. Csak tagadólag lehet leírni, csak így: ... valami mindig közbejön és megzavarja ... Schelling azt írta: „Wir sagen dass ein Ding dauert, weil seine Existenz seinem Wesen unangemessen ist".*

Az igazi élet sohasem valóságos, sőt, nem is lehetséges az élet empíriája számára. Banális ösvényen felvillan, villámként felszikrázik valami. Valami megzavaró és csábító, veszedelmes és meglepő – a véletlen, a nagy pillanat, a csoda. Gazdagodás és megzavarodás: nem lehet tartós, nem lehetne elviselni, magaslatain – saját életünk, saját végső lehetőségeink magaslatán – nem tudnánk élni. Vissza kell hullanunk a homályba, meg kell tagadnunk az életet, hogy élni tudjunk.

Mert az emberek az életben levegős voltát, bizonytalansá-

* *Azt mondjuk, hogy egy dolog eltart, mivel létezése nem felel meg lényegének.*

gát, soha meg nem szűnő és szélső helyét mégis soha el nem érő lengését szeretik. Szeretik a nagy bizonytalanság egyhangú, csitító bölcsődalát. A csoda pedig a meghatározó s a meghatározott: kiszámíthatatlanul, véletlenül, összefüggés nélkül tör az életbe, s az egészet feloldja világos és egyértelmű számításba. Az emberek pedig gyűlölnek mindent, ami egyértelmű, és félnek tőle. Gyengeségük és gyávaságuk dédelgetve szeret minden kívülről jövő gátlást, minden útjukban álló akadályt. Mert meg nem sejtett és örökké elérhetetlen paradicsomok virulnak tétlen álmaik számára minden sziklafal mögött, melynek meredekjét soha nem tudták megmászni. Vágyódás és remény nekik az élet, s amit elzár a sors, az egyszerűen és olcsón a lélek belső gazdagságává válik. Sohasem tudja meg az élet embere, hogy folyamai hová torkollnak: ahol semmi sem teljesedik be, ott minden lehetséges. A csoda pedig a beteljesedés. Letép a lélekről minden fényes pillanatokból és sokértelmű hangulatokból szőtt leplet: kemény, kíméletlen kontúrokkal körülrajzoltan, meztelen lényegként áll színe előtt a lélek.

Isten előtt azonban csakis a csodának van valósága. Számára nem lehet relativitás, nem lehet átmenet, és nem lehetnek árnyalatok. Tekintete minden történést megfoszt térbenvalóságától és időbenvalóságától. Isten előtt nincsen különbség látszat és lényeg, jelenség és eszme, történés és sors között. Az érték és a valóság kérdése itt értelmét vesztette: az érték fogja itt megteremteni a valóságot, és nem kell többé beleálmodni és belemagyarázni a valóságba. Ezért minden igazi tragédia misztérium. Igazi legmélyebb értelme: Isten megnyilatkozása Isten előtt. A természet és a sors Istene kicsalja belőle annak az Istennek az életben elnémult hangjait, aki az emberben alszik; az immanens Isten életre kelti a transzcendentális Istent. „Weil Gott ohne Kreatur wirksam und bewegsam zu wollen nicht imstande ist, darum will er es tun in

und mit der Kreatur",* mondja a *Büchlein vom vollkommenen Leben,*** és Hebbel arról beszél, hogy „az Isten képtelen monológot tartani".

De a valóság, a történelem istenei hirtelenek és önfejűek. Becsvágyukat nem elégíti ki a tiszta megnyilatkozás szépsége és ereje. Nem csupán nézői, irányadói s befejezői akarnak lenni teljesedésüknek. Belenyúlnak önkényesen a sors fonalainak rejtélyesen világos szövevényébe, s értelmetlenül áttekinthetővé és tervszerűvé bogozzák. A színpadra lépnek, s megjelenésük az embert bábbá, s a sorsot gondviseléssé alacsonyítja – a tragédia súlyos tettéből a megváltás tétlenül elért ajándéka lesz. Isten el kell hogy hagyja a színpadot, de nézőül megmarad még: ez a tragikus korszakok történelmi lehetősége. És mert a természet és a sors sohasem volt olyan némán és félelmesen lélek nélkül való, mint ma, mert az emberi lélek sohasem járta elhagyatott útjait ilyen magányosan, ezért remélhetünk ismét tragédiát; majd ha a természetből egészen eltűnt utolsó ingó árnya a barátságos rendnek, melyet gyáva álmaink a saját hazug biztonságuk végett belévetettek. „Erst wenn wir ganz gottlos geworden sind – mondja Paul Ernst, a modern tragédiaköltő –, werden wir wieder eine Tragödie haben".*** Mert Shakespeare Macbethjét, kinek lelke a szükséges célhoz vezető szükséges út súlyát nem bírta elviselni, még körültáncolják a végzet keresztútján csalogató boszorkányok, s várt csodák adják tudtára, hogy a végső teljesedés napja elérkezett. Az a vad káosz, mely körülveszi, melyet tettei átformálnak, mely akaratát összekuszálja, csak vágyának vaksága számára igazán kaotikus, és csak annyira

* *Mivel Isten teremtmény nélkül nem képes arra, hogy hatékony és tevékeny akarjon lenni, ezért ezt a teremtményben és rajta keresztül akarja cselekedni.*

** *Könyvecske a tökéletes életről.*

*** *Csak ha majd egész Isten-nélküliekké váltunk, lesz újra tragédiánk.*

az, amennyire kaotikus kell hogy legyen önnön őrjöngése önnön lelke előtt. Valójában istenítélet mind a kettő: egyazon gondviselés keze irányítja mindkettőt. Csalfán vezeti mind tovább, teljesedéssel megtévesztvén vágyát; csalfán kezébe ad minden győzelmet; minden sikerül, mígnem minden teljesült – s akkor egyszerre minden összeomlik. „Belül" és „kívül" itt még egy, egyazon kéz vezeti a lelkeket és a sorsot. A dráma itt még istenítélet: tervszerű gondviselés intéz minden kardcsapást. Ibsennek ama jarlja is, ki álmaiban mindig király volt, és csakis álmaiban lehetett király, az erők küzdelmétől istenítéletet, végső igazságok fölött való törvénykezést vár. De a világ továbbmegy a maga útjain, kérdésektől és válaszoktól érintetlenül. Némává lett minden dolog, s a harc egykedvűen osztogat babért vagy megfutamítást. A sors járásába soha többé nem szól bele a nyílt istenítélet világos szava; annak hangja keltette életre az egészet, s most élnie kell magában s magától; az irányító szózat örökre elnémult. Ezért győzhetett ama jarl ott, ahol Shakespeare királya elbukott volna; ő a legyőzött s pusztulásra szánt, győzőként még inkább, mint menekülőként. Tisztán és zavartalanul hangzanak itt a tragikai bölcsesség igéi: az élet csodája, a tragikai sors csupán a lélek meztelenítője. Mert a meztelenítő és a meztelen, az alkalom és a megnyilatkozás túl idegenül állanak szemben egymással, semhogy ellenségek lehetnének. Mert idegen az alkalomtól az, ami általa íme megnyilatkozott, idegen, magasabb rendű és más világokból való. Idegenül csodálja meg a magára ébredt lélek egész eddigi létezését. Érthetetlen az őneki, lényegtelen és élet nélkül való. Csak álmodni tudja, hogy valaha másmilyen volt – mert ez a mostani léte csak a lét –, és henye véletlen űzte el az álmokat, és valamely messzi harang véletlen kondulása hozott hajnalt és ébredést.

Mezítelen lelkeknek dialógusa ez mezítelen sorsokkal:

mindentől lemeztelenítettek ők, ami nem legbelső lényegük. Ki van gyomlálva belőlük az élet minden vonatkozása, hogy helyre lehessen állítani a sorsvonatkozást: eltűnt minden, ami atmoszferikus emberek és dolgok viszonyaiban, hogy ne legyen közöttük immár semmi más, csak a végső kérdések és végső feleletek tiszta, semmit el nem takaró, hegyi levegője. A tragédia ott kezdődik, ahová a véletlen csodája az embert és az életét felröpítette, és ezért világában a véletlennek többé nincs helye. Ennek a világnak immár nem nyújthat semmi vészesen gazdagítót, amivel a közönséges életet fokozni tudja. A tragédiának egyetlen kiterjedése van csak: a magasság. A tragédia abban a pillanatban kezdődik, melyben titokzatos erők felfakasztják az emberben lényegét, őt e lényegbeliségre szorítják, és a tragédia folyama csak egyre nyilvánvalóbbá válása ez egyetlen valódi létnek. Az olyan élet, mely kizárja a véletlent, lendület nélkül való, és terméketlen élet, véghetetlen, emelkedés nélküli síkság; szükségszerűsége a minden újtól való renyhe elzárkózás olcsó biztonsága, a sivár értelmesség ölében való józan megpihenés. A tragédiának azonban nincs többé szüksége véletlenre, mert világába mindörökre befoglalta azt, és benne az – mindenütt és sehol – mindig jelen vagyon.

A tragédia lehetőségének kérdése: a lét és a lényeg kérdése – annak a kérdése, vajon minden, ami jelenvaló, már csak azért is (sőt csakis azért), mert van, egyszersmind létező-e? Nincsenek létnek fokai és fokozatai? A lét minden dolgok tulajdonsága-e, vagy pedig – elválasztó és megkülönböztető – értékítélet felettük?

Íme a dráma és a tragédia paradoxona: hogy válhat a lényeg elevenné? Hogy válhat érzékileg közvetlenül az egyedül valóságossá, a valóban létezővé? Mert csak a dráma „alakít" igazi embereket, de – éppen evvel az alakítással – minden pusztán életszerűtől meg kell fosztania őket. Szavak és gesz-

tusok: ez az ő életük; de minden szó, melyet mondanak, és minden gesztus, melyet tesznek, több mint csak egy szó, több mint csak egy gesztus; életük minden megnyilvánulása csak egy-egy jelbetűje a végső összefüggéseknek, életük halvány allegóriája csupán saját plátói ideájuknak. Létezésüknek nem lehet semmi tényleges igazsága, csupán valamilyen lelki valódisága: egy élménynek és egy hitnek a valódisága. Ez az élmény az élet minden élményében benne rejtőzik mint fenyegető mélység, mint kapu a bíró csarnokába: az ideával való összefüggésnek az élménye, az ideával, melynek az élet a puszta megjelenése; vagy akár átélése ez összefüggés puszta elgondolhatóságának, valamely ideának, valamely rendnek, a valóságos élet zavaros véletleneinek közepette. A hit pedig igenli ezt az összefüggést, és örökké bizonyíthatatlan lehetőségét az egész létezés apriori alapjává formálja át.

Ez a létezés nem ismer teret és időt; eseményei meg vannak váltva minden indokolástól, és embereinek lelke mindattól, ami pszichológiai. Pontosabb akarok lenni: a tragédia tere és ideje nem gyöngít és nem változtat semmit sem perspektívájában, és a cselekedeteknek és szenvedéseknek sem belső, sem külső okai azoknak lényegét nem érintik. A tragédiában minden számba jő, és minden egyforma súllyal jön számba. Az életlehetőségnek, az életre-ébredettségnek van itt egy küszöbe, de ami élni képes, az mindig és egyformán jelenvaló. A tökéletes lét a tragédia embereinek létezése. A középkor filozófiája világosan és egyértelműen tudta ezt kifejezni. Ők azt mondták: az ens perfectissimum egyszersmind az ens realissimum*; minél tökéletesebb valami, annál létezőbb, minél inkább felel meg ideájának, annál valóságosabb. De hogy lehet az eleven életben (s a tragédia anyaga a legelevenebb) átélni annak ideáját, és átélni annak egybecsését

* *A legtökéletesebb lény egyszersmind a legvalóságosabb lény.*

az egyesülés ideájával? Az élet számára ez nem ismeretelméleti kérdés (mint a filozófia számára), hanem a nagy pillanatok véresen közvetlenül átélt igazsága.

Az élet e nagy pillanatainak lényege az önnönvalóság tiszta átélése. A közönséges életben csak periferikusan éljük át önmagunkat: motívumainkat és vonatkozásainkat. Életünknek ilyenkor nincs igazi szükségszerűsége, csak az empirikus jelenvalóságé, csak az ezer véletlen kapcsolat ezer véletlen szála kötésének szükségszerűsége. De a szükségszerűségek egész nagy hálójának alapja véletlen és értelem nélkül való; minden, ami van, másképpen is lehetne, és igazán szükségszerűnek csak a múlt tetszik, mivelhogy rajta változtatni nem lehet. De hát igaz-e az, hogy a múlt igazán szükségszerű? Változtathat-e az élmények lényegén az idő véletlen folyása, önkényes szempontjának önkényes eltolódása? Változtathat-e, véletlenekből valami szükségszerűt és lényegit teremtvén, a perifériát központtá téve? Gyakran úgy látszik, mintha ez lehetséges volna, azonban csak látszik. Mert csak a mi jelen pillanatunk véletlen tudása láttat lekerekített és változhatatlanul szükséges valamit a múltban. De e tudásunk legkisebb változása, amit is minden véletlen előidézhet, új fényeket vet e változhatatlanra, és az új fényben értelmet vált minden, más lesz minden. Ibsen csak látszólag a görögök tanítványa, és az Oidipusz-kompozíció folytatója. Az ő analitikus drámáinak igazi értelme ez, hogy a múltban nincs semmi változhatatlanság; hogy folyó, színeváltozó és alakuló a múlt is, minden új megismerésben újraformálódó.

A nagy pillanat is új megismerést hoz. De az csak látszólag áll be a mindig-folytonos, örök értékváltozások sorába. Valójában kezdet ez és vég. Valójában új emlékezetet ad az embernek, új etikát és új igazságosságot. Nagyon sok eltűnik akkor, ami az élet talpkövének látszott, és alig észrevehető csekélység válik támaszává, és bírva hordja. Az utakra,

melyeket addig járt az ember, lába lépni nem tudna többé, és ez utaknak irányát szeme többé nem ismerné. Hanem szárnyas lépéssel, fáradság nélkül hág most úttalan ormokra, és kemény, biztos járása feneketlen posványokon gázol át. Mély feledés és az emlékezet világoslátása önti el egyszerre a lelket: az új megismerés villámfénye rásütött centrumára, és eltűnik minden, ami nincs benne ebben, és életre virul ennek minden tartalma. Ennek a szükségszerűségnek ez az érzése pedig nem az okoknak oldhatatlan összecsomózottságából eredt; ok nélkül való ez, és az empirikus élet minden okait általlépő. Szükségszerűnek lenni itt annyit jelent, mint a lényeggel lenni benső összefüggésben, más megokolásra ez nem szorul. Az emlékezet pedig csak ezt a szükségeset őrzi meg, a többit egyszerűen elfelejtette. Csak ez hát az, ami vádlottként áll a lélek bírósága és maga ítélkezése előtt. Elmúlt minden „miért" és „hogyan"; elmúlt minden út; elmúlt minden, ami ezenkívül volt, és ez egyedül-maga hull a mérleg serpenyőjébe. Kegyetlenül kemény ez az ítélet. Nem ismer kegyelmet, és nem ismer elévülést. Kímélet nélkül tör pálcát a legkisebb hibázás felett, ha csak árnyéka volt is rajta a lényeg iránti hűtlenségnek. És vak kérlelhetetlenséggel ejt el mindenkit az emberek sorából, aki, ha csak egy rég múlt, suhanó perc alig látható mozdulatával, elárulta saját lényegnélküliségét. S ama lélek adományainak semmiféle pompája nem enyhítheti az ő ítéletét, mert nem számít előtte a dicsőséges tettekkel teljes egész élet sem. De fénylő gyöngédséggel felejti el a közönséges élet minden bűnét, mely nem hatott magváig a léleknek. Túlbecsülnők ezt az érzést, ha azt mondanók: megbocsát. Nem is érinti a bírót, és annak szeme elsiklik felette.

Kezdet és vég ez a nagy pillanat, és semmi sem következhet belőle és utána, semmi ezt az élettel össze nem kapcsolhatja. Egyetlen pillanat ez csak; nem jelenti az életet, ő az

élet, egy másik élet, a mindennapit kizáró és ezzel ellentétes. Ez a dráma időbeli koncentráltságának, az időegység követelményének a metafizikai alapja. Ez a követelmény abból a vágyból fakad, hogy e – mégis az egész életet kitevő – pillanat minden időbeliségből kieső mivoltát, amennyire lehetséges, megközelítsék. (A hely egysége csupán magától értetődő, legközelebb fekvő szimbóluma ennek, a környező élet folyton folyó változásai közepetti változatlanul maradásnak, és ezért technikailag szükséges út annak megvalósításához.) A tragikum csak egy pillanat: ez az időegység értelme. Az a technikai paradoxon pedig, hogy a pillanatnak, melynek – fogalma szerint – nincsen átélhető időtartama, mégis egy ideig tartania kell, az abból az inadekvációból ered, amely valamely misztikus élmény s ennek mindenfajta nyelvi kifejező eszköze között áll fenn. „Wie kann man Bildloses gebilden und Weissloses beweisen?"* kérdi Suso. Az időnek valami időtlenné válását kell itt a tragikus drámának kifejeznie. Az időegység minden követelésének keresztülvitele múlt, jelen és jövő folytonos tagadása. Nemcsak empirikusan reális egymásra következésük tépődik el, és hányódik össze (a jelen mellékes, valótlan valamivé lesz, a múlt veszedelmekkel fenyegetővé, és a jövő régóta ismert, bár csak öntudatlanul átélt élménnyé változik) – hanem e pillanatok egymásutánja sem időbeli egymásután többé. Az idő szempontjából az ilyen dráma örökké mereven nyugvó valami. Pillanatainak széthúzottsága inkább egymásmellettiség, mint egymás után következés; nincsenek többé az időbeli élmények síkján. Az idő egysége: ez már magában is paradox valami. Hiszen az idő minden bekerítése, minden körré alakítása – s ez egyetlen módja az egység teremtésének – ellentmond lényegének. (Gondol-

* *Hogyan ábrázolhatja az ember a kép-nélkülit, s hogyan bizonyíthatja be a bizonyíték-nélkülit?*

junk csak a nietzschei „Wiederkehr des Gleichen"* körmozgásának belső dermedtségére.) A dráma nem csak kezdetén és végén töri keresztül az idő örök folyamát, e pólusokat összehajtva és összeolvasztva egymással, a dráma minden pontján végrehajtja ugyanezt a stilizálást. Minden pillanat benne szimbóluma, kicsinyített képmása az egésznek, és csak nagysága révén különböztethető meg tőle. E pillanatok összekapcsolása tehát egymásba rakás kell hogy legyen, és egymás után következés nem lehet. Franciaország klasszicistái itt helyes belátásuk számára logikai indokolást kerestek és – e misztikus egységet racionalisztikusan fogalmazva meg – mély paradoxonukat önkényességgé és trivialitássá alacsonyították. Ők ebből az időn kívüli és időn túli egységből egy, az időben való egységet csináltak, vagyis a misztikus egységből mechanisztikusat. Lessing jó érzékkel látta (bár amazokhoz hasonlóan hamisan, mert felületesen, racionálisan okolta meg azt), hogy Shakespeare itt a görögök lényegéhez, ellenkező úton bár, közelebb jutott, mint látszólagos követőik. Ámbár ebből a szempontból ellene is lehetne elég kifogás.

Kezdet és vég egyben ez az élmény; újjászületik és meghal az ember e pillanatban: élete az utolsó ítélet előtt való élet. Az ember minden „fejlődése" a drámában csak látszólagos: csupán átélése egy ilyen pillanatnak, csak felemelkedés a tragédia világába, melynek perifériáján eddig puszta árnyéka lézengett. Ez a pillanat az ő emberré válása, ébredése valamely zavaros álomból. Hirtelen történik ez, mindig váratlanul – az előkészítés itt csak a néző számára van, lelkük előkészítője a nagy átalakulás ugrására. Mert a tragikus ember lelke elnéz minden előkészítés felett, és mint a villámcsapás, változik meg minden, lényeggé válik minden, mihelyt megszólalt végre a sors szava. És a tragikus emberek halál-

* *Az azonos visszatérése.*

megvetése, vidám nyugalmuk a halál láttán, avagy lobogó halálmámoruk csak látszólag heroikus, csak az emberi, a pszichológikus szemlélet számára ilyen. A tragédia halálba menő hősei – körülbelül így írta egy fiatal tragikus – rég nem élnek már, mielőtt meghalnak. .

Ilyen világ valóságának az időbeli létezés valóságához semmi köze sem lehet. Minden realizmus tönkre kell hogy tegye a tragikus dráma minden életfenntartó, mert formát teremtő értékét. Hiszen felsoroltuk már ennek minden okát. Triviálissá kell válnia a drámának, ha az életközelség túlharsogja a drámai valóságot. Viszont fölöslegessé válik minden ehhez hasonló, és észrevétlenül múlik el mellőlünk, ha valóban drámai szerkezetbe van beleépítve. A dráma belső stílusa realisztikus, a középkori skolasztikus értelemben, ez pedig kizár minden modern realizmust.

A drámai tragédia a létezés csúcspontjainak, végső céljainak és végső határainak a formája. Itt válik külön a lényeg misztikusan tragikus átélése a misztika lényegélményétől. A lét csúcspontjai, melyeket a misztikus eksztázis él át, a Minden-egy égi felhőibe vesznek. Az életnek ez a fokozása, melyet a misztikus élménye ád, egybeolvasztja őt minden dolgokkal, és minden dolgokat egymás között. Ha minden, ami csak megkülönböztethető, végképp eltűnt, akkor kezdődik a misztikus valódi létezése. Az a csoda, mely az ő világát szüli, el kell pusztítson minden formát. Mert csak azok mögött, tőlük takarva, rejtve él az ő valósága, a lényeg. A tragédia csodája viszont formateremtő: önnönvalóság a lényege, éppoly kizárólagosan, mint amannak az önkívületiség. Elszenvedése a Mindenségnek az, de megteremtése emez. Amott túl volt minden magyarázaton, hogy miképpen fogadhatja magába mindezt valamely Én; miképp semmisíthet meg – hacsak az omlékony olvadásnak állapotában is – minden különbséget magában és a világban úgy, hogy énjét mégis meg-

őrizhesse saját megszűnésének átélése számára. A tragédiánál mindennek az ellenkezője az éppoly magyarázhatatlan. Az én saját önnönvalóságát hangsúlyozza mindent kizáró, mindent megsemmisítő erővel. De ez a szélső magaigenlés acélkeménységet és magával teljes életet ád minden dolognak, melylyel találkozik, és elérkezvén a tiszta önnönvalóság végső ormára – megszünteti saját magát. Mert az énség végső megfeszítettségében átlép minden pusztán individuálisat. Az ő ereje a sorssánőttség szentségét terítette a dolgokra, de nagy harca a maga teremtette sorssal őt magát személy feletti valamivé, egy végső sorsvonatkozás szimbólumává formálja át. Így érintkeznek kiegészítve egymást, és így zárják ki kölcsönösen egymást a világ misztikus és tragikus átélése. Titokzatosan egyesíti magában mindkettő az életet s a halált. Mindkettő: magába zárt önnönvalóság és az én maradék nélkül való feloldódása valamely magasabb lénybe. Odaadás a misztikus útjának neve, harc a tragikus emberé. Feloszlás a vége az egyiknek, széttörés a vége a másiknak. A mindennel eggyéváltságból amaz eksztázisainak legmélyebb személyességébe ugrik, emez pedig elveszti önnönvalóságát legigazibb felmagasztosulása pillanatában. Kicsoda a megmondhatója, hol itt a halál trónusa, vagy hol az életé? Az életlehetőségek pólusai ők, melyeket a közönséges élet elkever, egymáson elgyengít. Mert ez csak alig felismerhető erőtlenségükben tudja mindkettőjüket elviselni. Mindegyik magában halált jelent számára: véget és határt. De ők maguk testvéri ellenségességgel néznek farkasszemet: ők egymásnak egyetlen igazi legyőzhetői.

A tragikus csoda bölcsessége a határoknak a bölcsessége. A csoda mindig egyértelmű. De minden, ami egyértelmű, kettéválaszt, és két irányba mutat. Minden magasság orom és határ, választója életnek és halálnak. A tragikus élet a legkizárólagosabban innenvaló élet minden életek között. Ezért olvad

határa mindenkor a halállal egybe. A közönségesen valóságos élet sohasem ér határt, és ezért a halált rettenetes, fenyegető és értelmetlen valaminek ismeri, valaminek, ami folyását hirtelen elvágja. A misztikus átugrotta ezt a határt, és számára ennélfogva a halál minden valóságértéke megszűnt. A tragédia számára a halál a magánvaló határ, mindig immanens, minden eseményével oldhatatlanul összefüggő valóság. Nemcsak azért, mert etikája minden elkezdettnek halálig hajszolását kategorikus imperatívuszként állítja fel; nemcsak azért, mert pszichológiája csak halálpillanatokról híradás, a tudottan utolsókról, melyekben a lélek a létezés dús gazdagságát már elfelejtette, és csak a legmélyebben, legsajátabban sajátjába kapaszkodik; nemcsak ezekben és sok más egyéb negatív jelentésben. Magánvaló határ a halál a tragédia számára pozitíven és életet igenlően is. A határ átélése: tudatra, öntudatra ébredése a léleknek. A lélek csak azért van, mert határolt, és csak annyiban van, amennyiben határolt. Ez a kérdés hangzik fel Paul Ernst egy szomorújátéka végén:

Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann
Und andre Puppen nur an meinen Fäden?
... Ist's möglich, dass ein Gott sich Ruhm gewinnt?*

És a felelet e kérdésre:

Wir müssen Grenzen unseres Könnens haben
Sonst leben wir in einer toten Wüste;
Wir leben nur durch das, was nicht erreichbar.**

* *Mindenre képesen – akarhatok még?*
Ha kezes bábjaim már mindenek?
... Növelheti dicsőségét egy – isten?

** *Legyen határa képességeinknek,*
Különben kihalt sivatagban élünk,
Az éltet csak, ami elérhetetlen
(Tandori Dezső fordítása)

„Ist's möglich, dass ein Gott sich Ruhm gewinnt?" Még általánosabban kellene a kérdést szövegezni: Élhet-e Isten? Nem szüntet meg a tökéletesség minden létezést? A panteizmus egyéb-e – Schopenhauer szava szerint – udvarias ateizmusnál? És Isten emberré levésének különböző formái, az ő hozzákötöttsége az emberi formák útjaihoz és eszközeihez, nem ennek az érzésnek szimbólumai-e? Annak az érzésnek, hogy még neki is el kell hagynia formátlan tökéletességét, hogy igazán elevenné lehessen?

A határ kettős értelme, hogy egyszerre teljesedés és megvonás. Homályos és tisztátlan elkeveredésben a közönséges életnek is ez a metafizikai háttere, melynek a legmélyebb kifejezése abban a triviális megismerésben van, hogy minden lehetőség megvalósulása csak minden egyéb lehetőség megsemmisülésének árán lehetséges. Itt azonban valamely lélek őslehetősége válik az egyetlen valósággá. Az ő ellentéte a többivel nemcsak a valóban megvalósult ellentéte a puszta lehetőséggel, hanem a valóság és a nem-valóság közti ellentét, sőt, a szükségképpen gondolt és az eleve elgondolhatatlan s abszurd ellentéte is. Ezért a lélek felébredése a tragédia. A határ megismerése kihámozza a lélekből a lényegét, és minden egyebet nemtörődöm megvetéssel hullajt le róla, míg e lényegnek a benső és egyetlen szükségszerűség életét adja. Mert a határ csak kívülről korlátozó, lehetőségeket elvágó principium. A felébredt lélek számára a határ a valóban sajátjának a megismerése. Csak az ember elvontan abszolút ideája számára lehetséges minden emberi; a tragikum reálissá válása konkrét lényegiségének. Rendíthetetlenül és biztosan felel itt a tragédia a platonizmus legkényesebb kérdésére: arra a kérdésre, vajon az egyedi dolgoknak is lehet-e ideájuk, lényegiségük. Felelete megfordítja a kérdést: csakis az egyes, csakis a végső határig hajtott egyes az ideájának megfelelő és valóban létező. A színtelenül és formátlanul mindent ma-

gába foglaló általános mindent-jelentőségében nagyon is erőtlen, egységében nagyon is üres, hogy valóság lehessen. Nagyon is létező, semhogy igazi léte lehessen; az ő identitása tautológia: az idea saját magának megfelelő. Így felel a tragédia a platonizmus leküzdésével arra az ítéletre, melyet Platón felette mondott.

Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára. Az a vágy, hogy létezése csúcsát síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa. A tragikus élmény, a dramatikus tragédia ennek legtökéletesebb, egyedül maradék nélkül tökéletes teljesedése. De minden vágy teljesedése e vágy megsemmisítése. A vágyból fakadt a tragédia, formája tehát kizárja minden vágy minden kifejezését. A vágy már a tragikum életbelépése előtt, annak ereje által beteljesedett és vágy mivoltát elvesztette. Ezért kellett a modern lírikus tragédiának csődöt mondania. Ez a tragédia apriorijját be akarta vinni a tragédiába, az okból ható elemet akart csinálni. De csak belül bágyadt brutalitássá tudta líráját fokozni, és megállt a drámaian tragikusnak küszöbe előtt. Dialógusainak atmoszferikussága és sóvárgón, bizonytalanul remegő mivolta csak lírai értékekkel bír, amelyek teljesen kívül esnek a drámai tragikum világán. Az ő költészetük csak a közönséges élet költőivé válása, tehát csak fokozása, és nem dramatikussá való átalakítása. És nemcsak e stilizálás módja, hanem iránya is a dramatikus ellentéte. Mert pszichológiája a pillanatnyit, a mulandót hangsúlyozza a lélekben; etikája a mindent megértés és mindent megbocsátás etikája. Szép elpetyhüdése és költői eltompulása ez az embernek. Ezért panaszkodnak manapság minden valóban drámai tragikus költő dialógusának keménysége és hidegsége miatt. Pedig ez a keménység és hidegség csak megvetése gyáva mámoroknak, melyek szükségszerűen elfátyoloznak minden tra-

gikumot, mert a tragikus etika tagadói gyávák, hogy nyíltan maguk tagadják a tragédiát, és igenlői túl hitványak, hogy el tudják viselni egész meztelen fenségében. Ilyenformán a dialógus intellektualizálása, a sorsérzés tudatos, tiszta tükrözésére korlátozása egyáltalában nem fagyasztó, hanem ebben a szférában emberien valódi és bensőségesen igaz. Az emberek és események egyszerűsítése a tragikus drámában nem szegénység, sőt, inkább a dolgok lényegével adott, erősen összemarkolt gazdagság. Csak azok az emberek lépnek itt fel, akiknek találkozása sorssá lesz egymás számára, és csak azt a pillanatot ragadja ki az egészből, amelyik éppen sorssá lett. Ezáltal a pillanat belső igazsága érzékien külsővé válik, és formulaszerűen összefogó kifejezése a dialógusban nem lesz többé fagyasztó intellektualizálás, hanem emberei sorstudatának lírai érettsége. A dramatikus és lírikus itt – de csak itt – nem ellenkező princípiumok többé: ez a líra a valóban dramatikusnak a legfelsőbb fokozása.

A LELKI SZEGÉNYSÉGRŐL

(Egy levél és egy párbeszéd)

Tisztelt uram!

Igaza van: találkoztam fiával, két nappal halála előtt. Amikor hazajöttem – tudja, nővérem öngyilkossága után olyan állapotban voltam, hogy el kellett utaznom –, ezt a kártyáját találtam otthon: „Ne várja, Márta, hogy felkeressem magát. Jól vagyok. Dolgozom. Nem kellenek emberek. Szép magától, hogy értesített megérkeztéről. Maga jó – mint mindig: a maga szemében én még »ember« vagyok. De csalódik." – Nyugtalanná tett ez a levél, és még aznap elmentem hozzá.

Szobájában találtam, íróasztalánál; nem volt rossz színben, és úgy látszott, mintha vonásainak és beszédmódjának dúltsága, mely a katasztrófa után olyan ijesztően hatott, már megszűnt volna. Egyszerűen és világosan beszélt; keményen. Sokáig voltam nála, és most megpróbálom Önnek beszélgetésünk velejét megírni; azt hiszem, sokat meg fog értetni Önnel is. Az én emlékemben szinte gyötrően tiszta és világos az ő tette, és rejtélyes előttem, hogy nem láttam előre, nem tartottam tőle, hanem hogy megnyugodva távoztam el.

Melegen köszöntött, és sokat beszélt utazásomról. Pisáról, a Campo Santóról, az *Utolsó ítélet* kompozíciójáról, ugyanolyan teljes odaadással és belemélyedéssel, mint ahogy ilyen

dolgokról mindig beszélni szokott. Közben néha az volt az érzésem, és most egészen az, hogy nem akart magamagáról beszélni; tudta, hogy velem csak őszintén beszélhet, és azt nem akarta. De lehet, hogy ez már túlzás, kísérlet arra, hogy mindent abból a középpontból magyarázzunk meg, amelynek megértése számunkra a legfontosabb. De emlékszem, hogy éppen az allegorikus festészet lehetőségéről beszélt, amikor én félbeszakítottam, azzal a kérdéssel, hogy mit csinált az utolsó időben. Azt mondta: „Megvoltam, köszönöm." És kis szünet után: „Megvoltam és megvagyok. Most világosság van már bennem."

„Világosság?"

Élesen nézett rám, azután egyszerűen és nyugodtan felelt: „Igen, világosság. Tudom, hogy én okoztam az ő halálát."

Ijedten ugrottam fel: „Maga? Hiszen tudja, hogy . . ."

„Hagyjuk ezt, Márta. Persze hogy tudom. Most tudom, miután minden megtörtént, és mi mindenről értesültünk, ami megtudható volt. De hogy nem tudtam . . ."

„Nem tudhatta."

„Nem. Éppen ez az: nem tudhattam."

Kérdőn néztem rá. Ő nyugodtan felelt:

„Legyen kissé türelemmel, Márta, és ne tartson őrültnek. Megpróbálok mindent megmagyarázni magának. De kérem, üljön le. Tudja körülbelül, hogy mi volt köztünk . . ."

„Tudom. Maga a legjobb barátja volt. Talán az egyetlen barátja. Gyakran beszélt erről. S én csodálkoztam néha azon, hogy ez a viszony lehetséges. Maga bizonyára sokat szenvedett."

Halkan és kissé megvetően felnevetett: „Túlbecsül engem – mint rendesen; és ha nem is? Meddő, vak és eredménytelen volt ez a szenvedés, az bizonyos."

Kissé zavarban voltam. „Hát, ami azt illeti – eredmény-

telen... Ki segíthetett volna itt? Ki tudhatott itt valamit? És maga, mert nem tudott valamit, amit senki sem sejthetett, megvádolja magát avval, hogy – nem, ezt az oktalanságot ismételni sem akarom." – Tovább akartam beszélni, de nyugodt és egyszerű tekintete rám esett; nem bírtam ki, hallgatnom kellett és a földre néztem.

„Mért fél annyira a szavaktól, Márta? Igenis – én vétkes vagyok az ő halálában; Isten előtt, természetesen. Az emberi erkölcs minden törvénye szerint ártatlan vagyok – sőt, ellenkezőleg, lelkiismeretesen teljesítettem minden kötelességemet. – (Ez utóbbi szót nagy megvetéssel ejtette ki.) – Én mindent megtettem, amit tehettem. Beszélgettünk egyszer segíteni tudásról és segíteni akarásról, és ő tudta, hogy nincs semmi, amit hiába kívánt volna tőlem. Csakhogy nem kívánt semmit, és én nem láttam és nem hallottam semmit. Hallgatásának hangos, segítségért kiáltó szava számára nem voltak füleim; leveleinek életörömmel teli hangjához igazodtam. És ne mondja, kérem, hogy nem tudhattam semmit. Talán igaz – de nekem mégis tudnom kellett volna. Az ő hallgatása messzire hangzott volna az országokon keresztül, melyek minket elválasztottak, ha megadatott volna nekem a jóság kegyelme... És ha itt lettem volna? Hisz maga a pszichológiai éleslátásban, Márta? Láttam volna talán valami fájdalmas vonaglást az arcán, és valami új remegést hallottam volna ki a hangjából... De mit tudtam volna meg abból? Az emberismeret csak szavaknak és jeleknek magyarázata, és ki tudhatja, hogy azok igazak-e vagy hazugak. És egy bizonyos: saját törvényeink szerint magyarázzuk azt, ami a mások örök ismeretlenjében történik. De a jóság, az kegyelem. Emlékezzék csak, hogy Assisi Szent Ferencnek miképpen lesznek nyilvánvalóvá mások gondolatai. Ő nem találja ki azokat; nem, azok megnyilatkoznak neki. Jeleken és magyarázatokon túl van az ő tudása: ő jó, ő ezekben a pillanatokban maga a má-

sik. Ugye, ma is vallja még régi meggyőződésünket, hogy ami egyszer valóság volt, az egyszer s mindenkorra lehetségessé vált – amit valaha ember teljesített, azt mint teljesíthető kötelességemet kell mindörökre követelnem magamtól, ha nem akarom magamat az emberek sorából kizárni."

„De hiszen maga mondotta: A jóság kegyelem! Hogy követelhetnők azt? Nem káromlás-e az, hogy maga szemrehányásokat tesz magának, mert Isten nem tett csodát magával?"

„Nem jól értett, Márta. A csoda megtörtént már, és nekem nincs jogom másikat követelni, avagy miatta panaszkodni. Nem is teszem. Amit magamról mondottam, az nem panasz, az csak ítélet. Én csak ennyit mondok: ilyen temészetű a létezésem – és nem mondom, amit szintén mondhatnék: de én nem vállalom. Itt az életről van szó. Élet nélkül is lehet élni. És kell is gyakran. De akkor tudatosan és világosan kell annak történnie. Persze a legtöbb ember élet nélkül él, és észre sem veszi. Az ő életük csak szociális, csak emberközi; ezek, lássa, meg tudnak lenni kötelességekkel és azok teljesítésével. Sőt, számukra a kötelességek teljesítése életük magasabbra emelésének egyetlen lehetősége. Mert minden etika formális: a kötelesség posztulátum, forma – és minél tökéletesebb valamely forma, annál sajátabb életet él, annál messzebb esik minden közvetlenségtől. A forma olyan híd, amely elkülönít, híd, melyen megyünk és jövünk, és mindig magunkba érkezünk, egymással sohasem találkozván. Azok az emberek azonban amúgy sem tudnának kilépni magukból, mert egymással való érintkezésük legjobb esetben pszichológiai jelmagyarázat, és csak a kötelesség szigorúsága ad életüknek – ha nem is mély és bensőséges, de mégis szilárd és biztos formát. Az eleven élet a formákon túl, a közönséges pedig a formákon innen van, és a jóság a kegyelem, hogy e formákat széttörhessük.

„De ez a maga jósága – kérdeztem tőle egy kissé aggód-

va, mert féltem a következtetésektől, melyeket e teóriából levonhatna –, vajon ez maga is nem csupán posztulátum? Van-e egyáltalában ilyen jóság? ... Én nem hiszem" – tettem hozzá kisvártatva.

„Maga nem hiszi, Márta – mondta ő csendes mosollyal –, és látja, éppen maga törte így szét most a formákat ... Maga keresztüllátott rögtön az én alacsonyságomon. Maga látta, hogy a mások, hogy a maga szavával akarom magamat a gondolatom tarthatatlanságáról meggyőzetni, mert saját elhatározásomból elhagyni nem merem."

„És még ha ez igaz volna is, esküszöm, hogy csak a maga idegessége és hipochondriája teremthetett ilyen gyanút, de feltéve, hogy igaz volna, ez az igazság volna a legerősebb argumentum állítása ellen. Ha megnyugtatni akartam volna – milyen eredménnyel? Nem gyanúját szítottam-e csak, nem csak önvádját nehezítettem?"

„Mit törődik a jóság a következményekkel? Végezzük munkánkat, ez a kötelességünk, és ne áhítozzunk gyümölcsei után – ezt mondják az indusok. A jóság haszontalan, valamint ok nélkül való. Mert a következmények a külső, velünk nem törődő mechanikus erők világában vannak, és tetteink motívumai a pszichológiai jelek világából, a lélek perifériájáról erednek. A jóság azonban isteni, a jóság metapszichológiai. Ha megjelenik bennünk a jóság, akkor a paradicsom valósággá lett, és bennünk felébredt az Istenség. Hát azt hiszi, hogy ha a jóságnak még foganatja is volna, mi emberek volnánk még? Hogy a tisztátlan és élettelen élet e világa megállhatna még? Hiszen ez a mi határunk, ember mivoltunk princípiuma. Emlékszik-e, hogy mindig mondottam: csupán azért vagyunk emberek, mert csak műveket tudunk alkotni, mert csak boldog szigeteket bírunk varázsolni a boldogtalan meg nem nyughatás és az élet piszkos árja közepébe. Ha a művészet formálhatná az életet, ha a jóság tetté válhatnék –

akkor istenek volnánk. »Miért mondasz engem jónak? Nincsen senki több jó az egy Istennél« – mondja Krisztus. Emlékszik Szonyára, Miskin hercegre, Alekszej Karamazovra Dosztojevszkij alakjai közül? Azt kérdezte az imént tőlem, vannak-e jó emberek. Íme, itt vannak. És lássa: az ő jóságuk is terméketlen, zavart teremtő és következmény nélküli. Érthetetlenül és félreértetten mered ki az életből, éppen úgy, mint egy magányosan nagy műalkotás. Kicsodán segített Miskin herceg? Nem inkább tragédiákat hintett szét, amerre járt? Pedig bizonyára nem az volt a szándéka. Az ő világa túl fekszik a tragédiáén, mely tisztán etikus, vagy, ha úgy akarja, tisztán kozmikus, de Miskin herceg mindenképpen túl van rajta, amint Kierkegaard áldozó Ábrahámja is elhagyta a tragikus konfliktusok és hősök világát: az áldozó Agamemnónét. Miskin herceg és Aljosa jók – mit jelent ez vajon? Nem tudom másképp megmondani, mint így: megismerésük tetté lett, gondolkodásuk elhagyta a megismerés puszta diszkurzivitását, az ő embernézésük intellektuális szemléletté lett: ők a tett gnosztikusai. És erre nincsen, és nem is lehet teoretikus magyarázat, mert az ő cselekvésükben minden, ami teoretikusan lehetetlen, a valóságban megvalósulttá lett. A jóság valami mindenen átsugárzó megismerése az embereknek, melyben alany és tárgy összeesnek. A jó ember nem magyarázza a másik lelkét, hanem olvas benne, mint a magáéban, ő egy lett a másikkal. Ezért csoda a jóság. Csoda, kegyelem és megváltás. A mennyek földreszállása. De ha úgy akarja: az igazi élet, az eleven élet. (Hogy alantról fel-e vagy felülről lefelé, az mindegy.) A jóság az etika elhagyása: a jóság nem etikai kategória. Egyetlen következetes etikában sem fogja meglelni. És ez helyes így. Mert az etika általános, kötelező és emberidegen. Az etika az ember első, legprimitívebb magakiemelése a közönséges élet káoszából, eltávolodása magától, saját empirikus állapotától. A jóság azonban vissza-

térés a valódi életbe, az ember igazi hazatalálása. Mit bánom én, melyik életet nevezzük életnek. Arról van csak szó, hogy e kétféle életet szigorúan elválasszuk egymástól."

„Értem magát, úgy hiszem, talán jobban, mint maga saját magát. Maga szabadjára eresztette szofisztikáját, hogy mindabból, amit hiányol, valami pozitívumot, valami csodát teremthessen. Hiszen maga is bevallja, hogy még egy ilyen jóság sem segített volna itt semmit..."

Hevesen félbeszakított: „Nem! Azt nem mondtam. Csak azt mondottam, hogy a jóság nem garanciája a segíteni tudásnak, azonban ő az abszolút és látó segíteni akarás bizonyossága. Ellentéte ez valamely sohasem realizált segítség kötelességszerű felajánlásának. Nincsen garancia... bennem azonban világos: ha bennem jóság lakoznék, ha én ember volnék – megmenthettem volna őt. Hiszen maga tudja: hányszor múlott minden egy szón."

„Ezt ma tudjuk."

„Aki ember, *akkor* tudta volna!"

Nem mertem megmaradni tagadásomban, mert láttam, mennyire felizgatja minden ellentmondás. Hallgattunk egy ideig, akkor megint megszólaltam: „Hagyjuk hát a konkrétumot. Nekem is fontosabb most az általános kérdés, és a maga számára annak ellentmondásnélkülisége talán életkérdés is."

„Igaza van, Márta – de hol van itt ellentmondás?"

„Félek egy kissé brutálisan rámutatni. Maga izgatott..."

„Nem. Csak beszéljen!"

„Nehéz tisztán meghatározni. Tulajdonképpen valami morális ellenszenvet érzek teóriájával szemben. De tudom, hogy az én érzésem nem tud itt különbségeket tenni. (Maga mondja mindig, hogy ez asszonyos vonás bennem.) Gondolathibák ellen is »moral sense«*-em lázad fel. Az én érzésem

* *Erkölcsi érzék.*

mégis azt mondja: a maga jósága nem egyéb, mint nagyon finom és rafinált frivolitás, az eksztázis küzdelem nélkül kapott ajándéka, vagy – a maga számára! – olcsó lemondás az életről. Ismeri ellenszenvemet a miszticizmus mint életforma ellen – de ezt az ellenszenvet Eckhart is osztotta. Hiszen tudja, hogy Márta és Mária esetét miképpen értelmezte át a praktikus etikába és a világi cselekvés kérdésévé. Én valami kétarcúságot neszelek a maga jóságában, valamit, ami »seine Stelle hat über der Welt, doch unter Gott, am Umkreis erst der Ewigkeit«.* Nem bánom, legyen kegyelem ez a maga jósága, de akkor a kötelességet kell akarni, és a jóságot mint Isten ajándékát kapni. Akkor mindent, amit oly megvetendőnek lát most, alázatos odaadással kell szeretni – csak akkor lehet túljutni rajta. Nekem úgy tetszik, mintha maga itt a legfontosabb instanciákat át akarná ugrani, és a végcélt – ha ugyan végcél az és elérhető – az út nélkül nyerni el. A kegyelem várása feloldozás minden alól, vagyis a megtestesült frivolitás. De a maga frivolitása még finomabb – önkínzóbb. Maga a frivolitás aszkétája. Maga másoknak hagyja a gyönyöröket, melyeket ez adhat, maga kitalál egy emberfajtát, melyet azok megilletnek, maga azonban boldogtalan, az életből kizárt, hitvány. Maga vállalja az örök kísértést, hogy amazok az örök napfényben részesedhessenek. De bármilyenek legyenek valamely könyv végszavai, akár felmagasztosulást, akár kárhozatot jelentők: lapjait átlapozni, hogy hamarabb érjük végét, mindig frivolitás marad."

„Maga ma igazán nőiesen csökönyös. Mindenáron meg akar engem menteni, és nem is kérdi, olyan állapotban vagyok-e, melyből meg kell hogy mentsen. Ami pedig a frivolitás vádját illeti, az hamis és igazságtalan. Maga az én kife-

* *A világ felett, de mégis Isten alatt, az örökkévalóságnak csak a kerületén helyezkedik el.*

jezésmódomba kapaszkodik, mintha nem tudná, hogy a magyarázat során mindent absztrahálni, tehát tudatossá kell tenni, és hogy én ebben talán szükségtelenül túlzok. Bizony a jóság kegyelem és csoda, de nem azért, mert egy végsőkig feszített paradoxonnak valami csodálatos, ki nem várható, ki nem számítható és mégis szükségszerű feloldása. Isten felénk irányuló követelése abszolút és teljesíthetetlen: az emberközi megértés formáinak szétrobbantása. Ennek a lehetetlenségnek tudata bennünk szintén abszolút és rendíthetetlen. És mégis az, akinek a jóság kegyelme megadatott, aki a jóságban van, annak hite e Mégis-ben éppen olyan abszolút és rendíthetetlen. A jóság »megszálltság«. A jóság nem szelíd, nem rafinált és nem kvietisztikus. A jóság vad, kegyetlen, vak és kalandor. Annak lelkében, aki jó, megszűnt minden pszichológiai tartalom, minden ok és minden következmény. Tiszta fehér lap annak lelke, melyre a sors írja a maga abszurd parancsát. És e parancs vakon, vakmerően és kegyetlenül végrehajtatik. Hogy pedig ez a lehetetlenség tetté lesz, ez a vakság megvilágosodássá, ez a kegyetlenség jósággá – ez a csoda, ez a kegyelem."

„És maga? És a maga – bűne?"

„Látja, Márta, ha maga frivolitásról beszél – és magának itt igazán finom érzéke van –, frivolitással kellett volna vádolnia régi magamat, ki akkor voltam, amikor ő még élt. Látja, akkor határokat léptem át, és kategóriákat kevertem össze. Jó akartam lenni hozzá. De az ember – ebben igaza van – nem akarhat jó lenni. Főképpen pedig valakihez való viszonyban nem akarhatja a jóságot. Az kell, hogy az ember a másikat megmenteni akarja – akkor jó. Az ember e megmentést akarja – és talán gonoszul, kegyetlenül, tirannikusan cselekszik, és talán bűn minden cselekedete. De a bűn sem ellenkező valami a jósággal, és ha mégis az, csak szükséges diszharmónia a kíséret szólamában. Kíméletesség, ma-

gamra és a másikra való gondolás, finomság, tartózkodás, meggondolások – íme, ez vagyok én, és íme, ez az, ami embertelen, élettelen, istentől elhagyott és igazán bűnös. Én tiszta életet akartam élni, melyben mindent csak óvatos s aggodalmasan tisztán tartott kézzel fogok meg. Az életnek ez a fajtája azonban hamis kategória alkalmazása az életre. Tiszta legyen az élettől elkülönített mű, az élet azonban nem lehet, és nem lesz tiszta. A közönségesség nem tud mit kezdeni a tisztasággal, csak erőtlen tagadás az számára, és nem kivezető út a zavarból, inkább még öregbítője annak. A nagy élet pedig, a jóság élete, nem szorul többé rá a tisztaságra; ő másképpen, magasabbrendűen tiszta. A tisztaság az életben csak halovány dísz, és sohasem válhat a cselekvés hatóerejévé. Hogy ezt nem láttam, az volt a frivolitás. A tisztaságot akarni pedig, mint ahogy én akartam, már éppenséggel nem szabad, mert akkor abszolút tagadássá lesz, és elveszíti a benne rejlő vad és csodálatos Mégis-t: tisztának maradni bűn, csalás és kegyetlenség közepette. Ezért nem volt ő soha nyílt hozzám. Frivolnak, játékosnak és komolytalannak kellett tartania engem. Bizonyára még beszédjének hangja sem volt soha őszinte velem szemben, az is alkalmazkodott e hazugsághoz. Végre is, ő asszony volt – és valamikor talán valami reménységféle voltam számára. Hiszen én meg akartam őt menteni, de nem voltam megszállva ennek akarásától. Tiszta akartam maradni, és úgy véltem, neki is tisztának kell maradnia. Talán ez az egész megmenteni akarásom nem volt egyéb kerülőútnál a jósághoz és a tisztasághoz, melyet magam számára akartam. Átugrottam az utat, hogy mindjárt a célnál legyek, a cél pedig csak út volt számomra az úthoz, amelyet én célnak véltem. Most azonban megvilágosodott elmém: ez az értelmetlen és abszurd, tragédiátlanul katasztrofális vég számomra istenítélet. Én kiválok az életből. Mert miképpen a művészetfilozófiában csak lángésznek szabad előfordulnia,

úgy az életben a jóság kegyelmével áldottaknak lenne csak szabad."

Ijedten ugrottam fel. Ijesztett a szavak értelme, bár egész nyugodtan mondotta őket, olyan hangon, ahogy valamelyik új elméletét szokta magyarázni. Hozzáléptem, és megfogtam a kezét: „Hát mit akar? Mi szándéka van?"

Nevetett. „Ne aggódjon, Márta. Az öngyilkosság az élet kategóriája, én pedig már rég meghaltam. Most tudom, világosabban látom, mint valaha. Ha arra gondoltam, hogy maga el fog jönni, reméltem, hogy őróla beszélhetek majd – és féltem is ettől. Féltem, és – látja, ilyen zavaros és gyerekes voltam – azt reméltem, hogy hallgatni és sírni fogok. Most pedig a jóságról beszélünk – éppen így tovább beszélhettünk volna az allegorikus festészet lehetőségéről. Mondja, nem mérhetetlenül brutális ez a mi beszélgetésünk? Tudnia kell, hiszen maga él. Különben tagadni fogja ezt, mivel jó; végre is ez csak az én beszélgetésem – de maga jóságos, és ezért részt vesz benne."

„Maga sokat sírt – és most is sír. Ez a maga sírása."

„Nagyon jól tudja, hogy ugyanazt mondja, amit én: ez az én sírásom. Elmosódtak bennem a formák és összekeveredtek: az én életformáim nem formái az életnek. Ez csak most lett előttem világos. Ezért istenítélet számomra az ő halála. Neki meg kellett halnia, hogy az én művem befejeződhessék, hogy ne maradjon számomra egyéb a világon az én művemnél."

„Nem, nem!"

„Megint nagyon le akarja egyszerűsíteni a dolgot. Gondoljon arra a három kauzalitásra, melyet az imént említettem. Mindennek megvan az oka és indítéka, de mindennek van értelme is, az istenítélet pedig csak az értelemben rejlhet. Hagyjuk ki a külső okokat és a pszichológiai indítékokat a játékból, mindezekhez az én kérdésemnek semmi köze. Ismeri Kő-

míves Kelemen ősrégi legendáját, melyben éjszaka leomlik, amit nappal raktak. Végül a kőművesek elhatározták, hogy akinek a felesége elsőnek hozza ki az ebédet, azt a kő közé rakják. Kőmíves Kelemenné jött ki elsőnek. Ki járhatna utána az okoknak, hogy miért éppen ő? Megszámlálhatatlanul sok külső ok van, és lelki indíték. Mégis mindaddig, amíg a fizikai vagy pszichikai világ szempontjából nézzük, brutális és oktalan véletlen, hogy éppen neki kellett elsőnek kijönnie. Vagy gondoljon Jephta lányára. Mindennek mégis volt értelme. Nem Kőmíves Kelemen és nem Jephta számára, hanem művük számára. A mű az életből nőtt ki, azonban ki is nőtt belőle; emberi anyagból készült, de embertelen, sőt emberellenes. A vakolat, mely a művet a szülőélettel összeköti, egyszersmind elválasztja tőle mindörökre: ez a vakolat embervérből való. Krisztus mondotta: »Ha valaki énhozzám jő: és meg nem gyűlöli az ő atyját, anyját, feleségét, magzatit, atyafiait, húgait, nénjeit, sőt a maga lelkét is, nem lehet az én tanítványom.« Most nem a művésztragédia pszichológiai oldalára gondolok. Számomra ez a konstelláció egyszerűen tény. Embertelen tény, ha úgy akarja, itt azonban nincs többé szó emberiességről. Nem, én nem bírom ki többé a közönséges életnek azt a zavarosságát és őszintétlenségét, mellyel mindent egyszerre akar, és el is ér, mert semmi igazat nem akar, és semmit sem akar igazán. Minden, ami tiszta, embertelen. Mert az úgynevezett emberiesség nem egyéb, mint területek és határok folytonos elmosása és összezavarása. Az eleven élet formátlan, mert túl van a formákon. Emez azonban azért formátlan, mert benne semmi forma nem tud világossá és tisztává lenni. Világosság azonban nem keletkezik másképpen, csak úgy, hogy e káoszból erőszakosan kiszakad, csak úgy, hogy mindent elvágunk, ami a földdel összekötötte. Az igazi etika is emberellenes; gondoljon csak Kantra! Mivel pedig számomra ő volt minden, amit életnek nevezhettem,

ezért az ő halála és az én segíteni-tehetetlenségem, mely halálát okozta, istenítélet számomra. Valahogy azt ne higgye, hogy én megvetem az életet. De az eleven élet szintén mű, nekem pedig másik adatott feladatul."

„Itt megint kikerült valamit. Ez megint túlságosan egyenes út. Maga szerzetes akar lenni, de az ember nem teheti soha többé meg nem történtté a reformációt. Nem éppen a maga tisztaságideálja beszélteti magát most is így? Maga minden kegyetlenséggel, zavarossággal és piszokkal szemben való ideges túlérzékenységét egyesíteni akarta az emberek közt való élettel. Mivel pedig e kísérlet – úgy véli – kudarcot vallott, az egész életet el akarja dobni. Nem túl kényelmes-e ez a megoldás? Nem magakönnyítés-e csak a maga aszkézise. Nem lesz-e a maga műve, melyet embervér-fundamentummal akar megmenteni, ezután még vértelenebb és alapozatlanabb?"

„Márta – szerencséje magának, hogy »tehetségtelen«. Ha nem volna tehetségtelen, mindig aggódnom kellene magáért. Sohasem fogja azt asszony megérteni, hogy »az élet« csupán egy szó, és csak a gondolkodás zavarossága révén jutott egységes realitáshoz. »Élet« annyi van, ahány a priori meghatározott lehetősége van tevékenységünknek. A maga számára az élet – éppen az »élet«. Bocsásson meg, de azt hiszem, hogy maga el se tudja képzelni, hogy valami, ami igazán nagy, ne az élet koronája legyen. Talán csak a végén, talán csak nagy szenvedések árán, de mégis az élet koronája lesz majd, és színöröm és gyönyörűség. Soha még asszony a kínon és kéjen túl fekvő világba be nem lépett – ha nem volt nyomorék, ha nem állt meg már az élet kapuja előtt. Csudálatos és erős és szép valami az értelem, a célok és az élet e megtestesült egysége. De csak addig, míg az élet célja és értelme maga az élet. Hol talál azonban itt helyet a mű számára? Nem feltűnő az, hogy minden tehetséges asszony tragédiával vagy frivolitással végzi? Ők nem tudják az életet és a művet egységbe

foglalni, és ezért valamelyiket frivolitásba kell ölniük – vagy maguknak elpusztulni. Komoly asszonyok, akik nem kizárólagosan csak asszonyok – a halál fiai. Sienai Katalin sem volt tiszta, öntudatos aszkéta, hanem Krisztus menyasszonya. Nem mondható oly egyszerűen oktalannak, hogy Keleten az asszonyoktól megtagadják a mennyországot. Lehet, hogy ez igazságtalan, sőt, egészen ferde dolog, de mindenképpen igaz, hogy az asszonyok sohasem vívhatják ki a lelki szegénységet."

„A lelki szegénységet?"

„Ne legyen oly elfogult szavak iránt. Nagyon egyszerű valamiről beszélek, és ez a legegyszerűbb szó rá. Közönséges és zavaros valaki sohasem lehet lelkében szegény. Életének mindig számtalan lehetősége van, és ha az egyik kategória felmondja a szolgálatot, vagy pedig ő vall kudarcot abban, akkor vidáman és kényelmesen átsétál egy másikba. A lelki szegénység csupán feltétele, kezdő stádiuma az élet igazi vitelének. Lelki szegénység – ez annyi, mint felszabadulni saját pszichológiai determináltságunk alól, hogy kiszolgáltassuk magunkat azoknak a metafizikai és metapszichikai szükségszerűségeknek, amelyek mélyebben sajátjaink. Lelki szegénység annyi, mint magunk feladása, hogy azáltal művünket realizáljuk; művünket, mely felőlünk nézve csak véletlenül a miénk, mely által azonban magunknak szükségszerűvé válunk. Mi csak vágyak és félelmek, örömök és fájdalmak zavaros kévéje vagyunk, valami, ami minden pillanatban elpusztul saját lényegtelensége miatt. De ha úgy lenne, hogy mi akarnók ezt a pusztulást? Nem szüntethetnők-e meg evvel végképp lényegtelenségünket úgy, hogy azt egy éppúgy pusztulásra szánt semmiség ne válthassa fel többé. Életünk értelmét mindig eltakarják motívumai, telcológiáját kauzalitása, és sorsunkat eltakarják az apró muszájok. Mi az értelmet keressük, a megváltást. »A döntést kívánja a derék,

és semmi mást« – mondja Lao-ce. A közönséges empirikus élet azonban még igazi kísértést sem adhat nekünk. Túlbeszéljük ezt az életet, ha disszonanciáról beszélünk. Disszonancia csak a hangok valamely rendszerében lehetséges, tehát valamely immár egységes világban; zavar, akadály és káosz még csak nem is disszonanciák. A disszonancia világos, és egyértelmű, a lényeg ellentéte és kiegészítője: a disszonancia a kísértés. Ez az, amit mindnyájan keresünk, a mi valódi kísértésünket, azt, amely lényegünket rendíti meg, és nemcsak perifériáján okoz rendetlenséget. A megváltás – formává levésnek is nevezhetném – a nagy paradoxon: a kísértésnek és a megkísértettnek eggyé válása; eggyé válása a sorsnak és a léleknek, az ördöginek s az isteninek az emberben. Tudja ugye a művészetfilozófiából, hogy minden forma akkor keletkezik, ha lehetőségeinek termést hozó és életet adó paradoxonja megtaláltatott, amikor a kegyetlen határ gyümölcsöt hoz, és a lemondás gazdagsággá lesz. A lelki szegénység homogénná teszi a lelket: ami nem lehet sorsa, még csak eseménye sem lesz, és csak a legvadabb kísértés válik ingerré számára."

„És a mű? A maga műve? Félek, hogy megint a jóságról akar beszélni, és idegen tökéletességeket akar dicsérni."

„Nem. Én tisztán formális értelemben beszéltem, az élet vitelének előfeltételeiről csupán; tehát a jóságról is, de nemcsak arról. Valamely egészen általános etikáról beszéltem, olyanról, mely mindent felölel, és nem csupán a közönséges élet emberközi cselekedeteire vonatkozik. Mert amennyiben minden tevékenységünk cselekvés, valamennyinek ugyanaz az etikája. Ez az etika azonban éppen azért mindig tagadó, tiltó és tartalmatlan. Ha az ilyen etikában van tisztán megfogalmazható törvény, így kell hogy hangozzék: ne tedd, amit tenni nem vagy kénytelen. Ez az etika negatív, és ezért mindig csak előkészület és közbülső állomás; csak előfeltétel és út a műhöz, az erényhez, a pozitívumhoz. Többet mondok: az

erény megszálltság. Nekünk nincs erényünk, nem is vagyunk az erény, hanem az erényé vagyunk. A lelki szegénység pedig annyit jelent, mint elkészülve állni erényünk számára. Így kell élnünk: a mi életünk értéktelen és jelentőség nélkül való, és minden pillanatban halálra szánnók, sőt, minden pillanatban csak engedelemre várunk, hogy eldobhassuk – és mégis élnünk kell, intenzíven, minden erőnkkel és érzékünkkel. Mert mi kelyhek vagyunk csupán, de a szellem megjelenésének egyedüli kelyhei; csak mi belénk ömölhet megnyilatkozásának bora, csak bennünk, csak általunk jöhet létre igazi kinyilatkozása, transszubstanciációja. Nincs jogunk ezalól kivonni magunkat. És tiszta kell hogy legyen a kehely, de más ez a tisztaság, mint amelyikről az előbb beszéltem: ez a lélek egységessége és homogeneitása. Mikor Edmond de Goncourt-t a vakság fenyegette, ezeket írta: »Il me serait peut-être donné de composer un volume, ou plutôt une série de notes, toutes spiritualistes, toutes philosophiques, et écrites dans l'ombre de la pensée.«* Lelki szegény volt ő, mikor így beszélt, és az ő esztétasága a megszálltság erényével volt teljes. Apriorikusokká kell válnunk, és minden felfogás- és reakció-lehetőségünknek sorsszerű akaratlansággal, a mű irányának kategóriája szerint kell igazodnia. Akkor a lélek szegénység általi megfosztottsága aktivitássá lesz, a műtől való megszálltság termékeny és rettenetes dühévé, mely megvalósulásra éhezik. A lelki szegénység előfeltétel volt, a negatívum, a menekvés az élet silány végtelenségéből, a lényegtelen sokszerűségből. Itt új gazdagság virágzik, az egység gazdagsága. »Minden rész az egységből fakad – mondja Plotinosz –, és mégis rész, és egész mindig összeesnek. Sem sokszerűség, sem különböző-

* *Talán megadatik nekem, hogy egy kötetet alkossak, vagy inkább jegyzetek egy sorát, amelyek mind átszellemültek, mind filozófiaiak, s a gondolat homályában íródtak.*

ség nincsen, fáradhatatlan és kimeríthetetlen minden. A nézésben nő a látás.« Amíg a közönséges életben fogva maradunk, csak hiú torzképei vagyunk Istennek, és rossz töredékességgel ismételjük mindenoldalú teremtésének nagyszerű töredékességét. A műben, mely szegénységből és megszállottságból keletkezett, a töredékesség körré kerekült, a sokszerűség a hanglétra egy hangjává tisztult, és az atomok zűrzavaros kavargásából planéták lesznek és planéták pályái. Ami ebben közös, az a műhöz vezető út, az erény etikája. Minden mű azonban élesen elválik minden társától. Nem tudom, hogy ez az út magában és magáért valóan Isten akarta út-e, és Istenhez vezet-e. Csak azt tudom, hogy ez egyetlen utunk, és nélküle eltévedünk a mocsarakban. A jóság csak egy út a sok közül, de ez az út bizonyosan Istenhez vezet; mert a jóság számára minden úttá lesz, és benne egész életünk elveszt mindent, ami csak életszerű volt benne. A jóságban a mű emberellenessége válik a legmagasabb emberiességgé, és a közvetlenség iránt való megvetése lesz igazi érintkezéssé a lényeggel."

„Maga, ha jól értettem, a kasztokat akarja metafizikai alapon újból felállítani. Maga tehát csak egy bűnt ismer: a kasztok összekeverését."

„Tökéletesen megértett. Nem tudtam, hogy eléggé világosan fejeztem-e ki magam, és attól féltem, hogy ezt összetéveszti az önmagunk iránti kötelességek ostobán modern individualizmusával. Nem vagyok hivatott arra, hogy a kasztok számát, miféleségét és mindegyik kötelességeit meghatározzam. De látom, hogy maga éppúgy megvan róla győződve, mint én, hogy csak bizonyos számú kaszt van. Érti most már a »saját« kötelesség jelentését az erény számára? Benne legyőzzük az élet hamis gazdagságát és hazug szubsztanciáját, és magunkban formává váltjuk meg. Szubsztanciaéhsége kényszeríti a szellemet, hogy az embereket kasztokba ossza, hogy

e homályosan egységes világból a formák sok világos világát teremtse. A szubsztanciára való vágyból keletkeznek a formák, és úgy látszik, mintha a szubsztancia ezen egyedül lehetséges megvalósulásban magát szüntetné meg. De csak a formává levés útjai, a formálás törvényei és a formáló kötelességei különbözők. De közülük mindegyik csak hasonlat, csak tükörképe a szellem alakulásának. És valamint formális előfeltételeik ugyanazok voltak, úgy létezésük ténye ugyanegyet jelent: a szubsztancia megváltását a hazugságból az igazságba. A megváltásnak pedig nem lehet többese. A formák nem hasonlítanak egymáshoz: lényegük az egymástól való legszigorúbb elkülönülés. Az erényesek, akik teljesítették kötelességüket, Istenhez szállnak, és tudja, hogy csak »saját« kötelességek vannak, és ezek szerint vagyunk mi, emberek, kasztokba különítve. De itt megszűnik minden különbség. Itt elhallgat minden kételkedés: csak egyetlen megváltás lehetséges."

„És a maga kötelessége?"

„Ismeri. Ha élni akarnék, evvel áthágnám kasztom korlátait. Hogy őt szerettem, és segíteni akartam, már áthágás volt. A jóság az enyémnél magasabb kaszt kötelessége és erénye."

Kevésre rá elváltunk, és megbeszéltük, hogy pár nap múlva felkeres engem. Két napra rá főbe lőtte magát. Mint tudja, egész vagyonát nővérem gyermekére hagyta. Íróasztalán felütve találtuk a *Bibliá*-t, és az *Apokalipszis*-ben ez a hely volt megjelölve: „Tudom a te dolgaidat, tudniillik, hogy te sem hideg nem vagy, sem hév: vajha volnál hideg vagy hév! Annak okáért, mivelhogy langymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kiokádlak az én számból."

BENEDETTO CROCE: A TÖRTÉNETÍRÁS ELMÉLETÉRŐL ÉS TÖRTÉNETÉRŐL

(Recenzió)

Minden szempontból üdvözölnünk kell, hogy lefordításra került és megjelent ez a könyv, mely a történettudomány logikájáról és metodikájáról folyó vitákhoz oly gondolatébresztő és érdekes adalékokkal járul hozzá. Eltekintve Croce elméleti fejtegetéseinek értékétől, amiről később még szólnunk kell, a könyv második részét képező kritikai-történeti áttekintés, mely a historiográfia történetét vázolja fel, már önmagában is elegendően indokolná e könyv német kiadásának szükségességét. A szellemtudományok általánosan ismert nehézsége és hátránya, hogy a természettudományoknál sokkal kevésbé képesek valóban nemzetközivé válni; hiszen már az általuk közvetlenül feldolgozandó anyag, a tudományos fejlődés, melynek közvetlenül illeszkedő részeivé válnak, mindazok az értékek, melyek közvetlen orientációjukat megszabják, és a formák, melyeket közvetlenül felhasználnak, mind nemzetileg lehatárolt jellegűek, s gazdagító és gyümölcsöző hatásukat úgy fejtik ki, hogy a valóságnak önnön kategóriái által való megragadását adekvátul előredolgozva mintegy, megelőzik; a természettudományok esetében az ilyesmi csupán a megismerés tárgyának birtoklását, áttekinthetőségét korlátozná. Ez az oka annak, hogy – néhány valóban „világtörténelmi" jellegű jelenségtől eltekintve – a kultúrtudományok minden egyes országban fejlődésük külön útját járják, s még ha – igen

gyakran – ugyanazokon a kérdéseken dolgoznak is, fogalomalkotásuk hagyományainak különbözősége miatt alig-alig vesznek egymásról tudomást. Ezért aztán, ha valamely más nép tudományos szükségleteinek és orientációjának perspektívájából vizsgálhatunk s ismerhetünk fel fejlődési folyamatokat, ez mindig látókörünk gazdagodását jelenti, új „tények" megjelenését a saját gyakorlatunkban számításba jövő komplexumokban. Így történhetett, hogy Croce fáradhatatlan munkálkodása Vico érdekében (már németül ugyancsak megjelent esztétikájában is) alkalmasint igen nagy nyereségünk lehet bizonyos fejlődésvonalak megismerésében (a Herderen át a német idealizmushoz vezető fejlődésre gondolunk), ezért ad munkájában a középkor és a reneszánsz történetírásának bemutatása igen érdekes kiegészítést Dilthey idevonatkozó vizsgálódásaihoz stb. És különösen jótékonyan hat az a tágas és korlátok közé nem szorított horizont, melyen nemcsak néhány, a német kultúra körétől távol eső jelenség rajzolódik ki tisztább körvonalakkal, mint egyébként lehetséges, hanem német művekkel kapcsolatban is egyrészt sokkal szabadabb és elfogulatlanabb szempontok érvényesülnek, mint akár sok németnél, ezen túl pedig még a művek ismerete is gazdagabb, szervesebb és magától értetődőbb. Elsősorban Crocénak Hegelhez való viszonyára gondolok itt. És ugyanígy üdvözölhetjük a historiográfiai pozitivizmusról adott kritikájában bizonyos német tendenciák éles elutasítását is: a német szellem legigazabb hagyományaihoz való csatlakozásaként. „Németországban ezzel szemben minden nyomorúságos kis szövegmásoló és variánsgyűjtő meg valamely szöveg eredetiségével kapcsolatos hipotézistámasztgató mindjárt tudományos és művészembernek képzelte magát, s nemcsak hogy arra volt bátorsága, hogy egy Schellinggel vagy Hegellel, Herderrel vagy Schlegellel egyáltalán emelt fővel szembenézzen, hanem még ahhoz is, hogy fölényét és megvetését bizonygassa, lévén

ezek az előbbiek mind »módszertelen« elmék. Németországból terjedt el az egész általtudományos, fellengző önhittség, innen terjedt át más európai országokra . . ." (248. l.)

Crocénak a történelemmel kapcsolatosan elfoglalt elméleti álláspontját elsősorban Hegelhez való viszonyából lehet megérteni. A recenzió kénytelen szűkre szabottsága nem teszi lehetővé, hogy részletesebben kitérjünk arra a rendkívül érdekes párhuzamra, mely itt kínálkozik Croce eszméi és Dilthey azon kísérlete közt, hogy a történettudományt a szellem hegeli fogalmából kiindulva alapozza. Mindkettőjük esetében közös az a tendencia, hogy objektív és abszolút szellem éles különbségét megszüntessék, s így a szellem egységes, történelmileg immanens fogalmához jussanak. Dilthey mindezt nyíltan be is vallja *(Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,** Berlin, 1910. 82. l.), Croce esetében inkább a mű egésze árulkodik erről. Míg Hegel túllép az empirikus történelmen a történetfilozófiában, és így oldja azt filozófiává, Croce nála is a módszerek dualizmusát véli felfedezni, valamiféle transzcendens felfogást, mi több: teológiai tendenciát (237. l. folyt.), s könyvének több helyén is (pl. 50–51. l., 104. l. stb.) a filozófiának a történelemmel való azonosságát proklamálja, ahol is a történelem „dokumentumait nem önmagán kívül, hanem önmagában hordozza, kauzális és finális magyarázatát nem önmagán kívül, hanem önmagában, s a filozófia sem esik kívüle, hanem ellenkezőleg: ez a történelem egybeesik a filozófiával". E nézetnek a filozófia rendszerével kapcsolatos kritikája nem tartozik e dolgozat keretébe, egyébként is: csak a crocei logika kritikájaként lehetne elképzelhető. A szellemtudomány kategoriális felépítésével kapcsolatban azonban megjegyzendő volna, hogy nagyon közel járunk itt dogmatizmus és relativizmus dilem-

* *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban.*

májának valamiféle veszélyéhez. Croce, mint bármely hegeliánus, természetesen *a limine* visszautasítaná ezt a kifogást, mint fogalomalkotásának absztraktív félreértésére épülőt. Mégis, ha ezen fogalmak transzcendentális hovatartozására és metodológiai jelentésére kérdezünk rá egy-egy adott esetben, úgy kézenfekvőnek kell hogy találjuk ezt a kérdésfeltevést. E történelemelméletnek egyik központi fogalma – sajnos, ezen a helyen csak példákra szorítkozhatom – a haladás. Amikor Croce a haladást „a *jó*-ból a *jobb*-ba való átmenet"-ként definiálja, „ahol is a *rossz* nem egyéb, mint a *jobb* fényében látott *jó*" (73. l.), és dogmatizmusként utasítja el jó és rossz szembeállítását, mindez, ebben az izolált kiemelésben, pánlogisztikus-dogmatikus metafizikának tetszik, mely vezéreszméjévé válhat ugyan valamely történetfilozófiának, de soha nem lehet a történettudomány alapelve, mely utóbbi mégiscsak empirikus tudomány volt és marad. Még élesebben megmutatkozik e fogalom merőben történetfilozófiai jellege problématörténetének tárgyalása során: „Mert jól tudjuk, hogy ilyen iskolamesterkedések és egzaminálló-produkciók (egy bizonyos korszak elítélése) a történelemben soha nem engedhetők meg, ahol is az, ami fogalmilag később jön, minden ellenkező látszat ellenére is szükségszerűen felette áll annak, amire következett, amiből kinőtt." (258. l.) Mindez természetesen felfogható lenne a történelemtudomány regulatív eszméjeként is, ha ezekben az eszmékben nem egyéb jutna kifejezésre, mint csupán a történettudós axiomatikusan feltételezett igazságossága, absztinenciája bármiféle értékítéletektől, amit egyébként Croce igen finoman úgy definiál, hogy „a történelem soha nem lehet bírája semminek, feladata a mindenkori igazolás csupán" (77. l.), s hogy csupán pozitív ítéletek kimondására van joga és lehetősége, mivel bármely negatív ítéletet már a tökéletlenség jelének kell tekintenünk (75. l.), s hogy „valamely elítélt tény... önmagában véve még nem

történeti felismerés, legfeljebb egy megformálásra váró történelmi probléma premisszája". (78. l.) Ennek a felfogásnak ugyanakkor ellentmond, hogy Croce a filozófiát azonosítja a történelemmel; ez csak a történész értékszemléletű valóságformálása és a filozófus abszolút, történelemfölötti értékrendszere közötti hajszálvékony, éles rickerti választóvonal meghúzása esetén lehetséges. Ilyesfajta, lényegéig menően helyes történelemértelmezés, Croce szellemében, ha ugyanakkor filozófiának is kell lennie, nem jelenthet egyebet, mint metafizikává puffasztott történelmi módszert; ahol is ez a metafizika ugyanazt az istenközelséget hirdeti minden korszak esetében, mint például Ranke metafizikája, azzal a különbséggel csupán, hogy az idők egymásutánjában – s ezzel inkább már Hegelhez közeledik – az Abszolút egyre nyilvánvalóbb jelenléte nyilatkozik meg. Itt mutatkozik meg, méghozzá oly módon, hogy végzetesnek mondható zavart kelt, objektív és abszolút szellem összekeverésének némely konzekvenciája. Mert az igaz ugyan, hogy a történelem egyetlen nagy teoretikusa vagy metafizikusa sem tette vizsgálódás tárgyává az önmagában véve időtlen, abszolút szellem történetiségének problémáját; senki nem vetette fel a kérdést, hogyan is lehetséges, hogy művészet, vallás és filozófia esetében egyáltalán ezek történetéről beszélhetünk; és még azokat a módszerbeli különbségeket sem tárgyalta senki, melyek e probléma következtében művészet-, vallás- és filozófiatörténet, valamint más történeti tudományágak között szükségképpen adódnak. (Legjobb tudomásom szerint 1910-ben magyarul megjelent, igen hiányos és gyakran félreértett próbálkozásom: dolgozatom az irodalomtörténet metodológiájáról,* az egyetlen ilyen irányú kísérlet.) De még akkor is, ha magában a történelemben ez az elválasztás nem következik be, ha az objektív és az ab-

* *L. Lukács György: Művészet és társadalom, 1969. 34.*

szolút szellemre megvilágítatlan módon egyaránt vonatkozik is a történelmi világ „egységessége", a windelbandi–rickerti tudománytan számára az abszolút szellem még ekkor is rendelkezik valamely metatörténeti, transzcendentális helyszínnel, s a történettudomány alapelveit nem ez utóbbiból magából kell kikényszeríteni, s ezáltal világnézetté és metafizikává felsrófolni. Mert a történelmi szellem öneszmélése, mely itt magával a történelemmel azonos, csupán valamely tudatosan e transzcendálásra alapozott metafizikában haladhatja túl a történelmit. És ha ebből a metafizikából, miképpen Croce is teszi, elvonunk is minden tartalomszerűséget, csak azért, nehogy a hegeli metafizika sorsára jusson, nehogy „legyengítse és megrontsa a transzcendencia", nehogy ezáltal újra „a priori történelemmé", valamint a középkori „ab origine mundi"* és a „de duabus civitatibus"** értelmében vett „univerzálhistóriává" váljék (238–241. l.), attól még a végeredmény csak sápadtabb lesz és vértelenebb, de dogmatikus-metafizikus jellegét ennek ellenére sem tudja majd elveszíteni. Csakhogy e metafizika „tartalma" – mert minden metafizikának valamiféle „tartalomként" kell végül is konkretizálódnia – elgondolkoztató közelségbe kerül a historizmus világnézetéhez; s az a veszély fenyeget, hogy veszendőbe megy Rickert legkiemelkedőbb vívmányainak egyike – nevezetesen az immanenssé és önmaga urává lett történettudomány megszabadítása a historizmus világnézetétől, mely metodológiai feltételeinek hiposztazálásából keletkezik.

Ezt a zűrzavart elsősorban azért kell tisztázni és leküzdeni, mert Croce egyébként minden egyes részletkérdésben (a hozzá ezen a téren is közel álló Diltheyhez hasonlóan) végtelenül finom érzékkel rendelkezik sajátosan történeti jellegű

* *A világ eredetétől.*

** *A két birodalomról.*

kérdésfeltevések iránt, s ezáltal könnyen az a látszat keletkezhet, hogy a történetmetodológiának éppen ez a metafizikusra fordítása jelenti a tiszta történettudomány legigazibb és legimmanensebb alapelveinek valódi megtalálását. Sajnos ezen a helyen nincs rá mód, hogy Croce finoman kidolgozott nézeteit krónika és történelem különbözőségéről, a valódi és a pszeudotörténelemről (filológiai, poétikus, retorikus történelem, természettörténet), az egyetemes történelemről, a történelem pozitivitásáról stb. akár csak kivonatosan is ismertethessünk. Elméletének csupán egyetlen, érzésem szerint igen lényeges pontjára szeretnék rámutatni még, mely számomra annál is inkább fontosnak látszik, mert Croce itt teljes egyetértést mutat más, ellenkező alapállásból kiinduló történelemteoretikusokkal, azonban hozzájuk hasonlóan ő is csak egy fontos probléma metodikai helyét jelöli ki, anélkül hogy magát a kérdést közelebb vinné a megoldáshoz. A történész kiindulópontjában jelentkező ún. „önkényesség" metodikai értelmére gondolok itt. Croce a történelmet „a jelenkor történelmének", „eleven történelemnek" nevezi. (9. l.) A történelemnek ez az elevensége az, mely tárgyát megteremti, és csak az lehet a történelem tárgya, amire ez az elevenség vonatkozik; minden más „tényszerűség" csupán ennek az elevenségnek a révén tehető történelmivé. Mindebből az egyetemes történelem gondolatának következetes elutasítása ered (45. l. folyt.), minthogy a történelem tárgyának mind extenzív, mind intenzív terjedelme maga is történelmi, változó és relatív jellegű, és soha nem támaszthat olyan igényt, hogy – mint ezt az egyetemes történelem fogalma involválná – abszolút totalitás legyen. „Mert a holt történelem újjáéled, és az, ami elmúlt, újra jelenvaló lesz, aszerint, ahogy az élet fejlődése és alakulása kívánja . . . Mennyi történelem, ami számunkra most éppen csak krónika, mennyi dokumentum, mely számunkra ma néma, telik meg majd új energiával a maga idején, s jut

újra szóhoz. Ezek az újjáéledések teljes egészében belső motívumokra vezethetők vissza ... És soha nem értjük meg a történelmi gondolkodás valódi menetét, ha nem abból indulunk ki, hogy a szellem maga is történelem, és e pillanatok mindegyikében történelmi tényező, és az egész megelőző történelem eredménye is egyben; úgyhogy a szellem magába hordja és magával viszi egész történetét, mely azután egybeesik vele magával." (14–15. l.) Ez, logikai kiindulópontjának és a megismerés céljainak minden különbözősége mellett is, a történettudomány teljességgel hasonló tárgymegjelölése, mint amellyel Rickertnél találkozunk: „Az emberiség történelme – ha az értékeknek tisztán tényleges elismerésére szorítkozunk – mindig csak valamely különös kultúrkör álláspontjáról írható meg, s ennélfogva sem minden ember-*ről*, sem minden ember *számára* nem lesz soha érvényes vagy akár csak érthető is, olyan értelemben, hogy a vezető szempontul szolgáló értékeit mindenki kivétel nélkül értékek gyanánt ismerné el." *(Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 1910. 2. kiad. 142. l.*). Az, hogy ez nem jelenti a történettudomány „objektivitásának" és módszer-immanens „általános-érvényűségének" feláldozását valamely „önkényesség" javára, sőt, ellenkezőleg: éppen ezek transzcendentállogikai megalapozása megy itt végbe, mind Croce, mind Rickert esetében a legteljesebb mértékben evidensnek látszik, minthogy mindkettőjük számára szférameghatározó, tárgyat és objektivitást teremtő, axiómajelleggel, szükségszerű aktusként szerepel ez a tételezés. E meghatározás és e szféráknak ebből a meghatározásból levezetett kategoriális felépítése által tehát mintha be is fejeződött volna a történettudomány elméletének minden elképzelhető feladata. Mégis: valamely általános tudományelmé-

* *L. H. Rickert: Kultúrtudomány és természettudomány, Bp., Franklin, 1923. 127.*

let álláspontjáról nem tarthatjuk lehetségesnek, hogy e konstelláció és az általa jelzett evidencia puszta tényszerűségénél megálljunk; s már rámutattunk Croce kísérletének kérdésességére, amennyiben ezt a tételezést magából a történelemből akarja levezetni. Annál is inkább fontosnak kell tartanunk itt most egy olyan irányú vizsgálódást, mely e tényszerűséget teszi kérdés tárgyává, mivelhogy ezáltal ki lehetne jelölni annak a tudománynak a metodikai helyét, melynek a történelemhez való kapcsolata mindig is problematikusnak mutatkozott, s amelyet éppen ezért mind a gyakorlati, mind az elméleti síkon tevékenykedő történettudósok mindig némi ellenszenvvel kezeltek: a szociológiáét. Ugyanis úgy érezzük, amit persze itt közelebbről megindokolni nem lehetséges, hogy nemcsak az „elevenség" crocei fogalma tartozik tulajdonképpen – konkrét, tartalommal telített fogalomként – a szociológia birodalmába (Alfred Weber törekvése, hogy a szociológia alapfogalmát az „életérzésben" találja meg, ugyanebbe az irányba mutat), hanem hogy a Rickert által előtérbe helyezett, egy adott kultúrkörön belül csakugyan érvényes értékeket is elsősorban a szociológia keretében érthetjük meg ténylegesen. Az, hogy itt nem az értékelméletnek a szociológiában való feloldásáról van szó, éppen annyira világos, mint az, hogy Rickertnek és Crocénak, amikor a tényleges történelem tartalmilag változó alapjait hangsúlyozzák, szintén nem valamiféle szubjektív önkényeskedés volt céljuk. Csak akkor keletkezhetne ilyesféle félreértés, ha a szociológia fogalmát azoknak a meglevő és – sajnos – legismertebb írásoknak nagyobbik részén próbálnánk felmérni, melyek magukat „szociológiai műveknek" merészelik nevezni, holott – mint azt Croce igen helyesen kimutatja (257. l.) – e művek mind kaotikus teológiák, dogmatikus-metafizikus történetfilozófiák csupán. Nem az értékeket és nem is az értékek normatív érvényét kérjük számon tehát a szociológia tárgyaként, hanem a minden-

kori tartalmi kitöltődést, melyet az értékek az adott történelmi pillanatokban elnyernek, és azt a tipologizalást, mely a lehetséges tartalmi telítődések vizsgálatának eredményeképpen adódik. És ezek a tartalmilag kitöltött, ténylegesen érvényesülő értékek azok, amelyek a történetírásra, annak tárgyát meghatározóan, befolyást gyakorolnak. Helyes, hogy a művészettörténetet például – in abstracto – a művészet értékének elismerése határozza meg alapvetően. Konkrétnak és a történetírás szempontjából mértékadónak azonban olyan kérdések minősülhetnek csupán, mint például az. hogy a vonalak kompozíciója önmagában véve (mint Winckelmann és kora számára) a festészet értékfogalma szempontjából konstitutív-e, avagy nem éppen a szín vagy a valőr-e a döntő. S hogy ezek a változások – durván szólva, az ízlés változásai – szociológiailag determináltak, mindenki számára könnyen érthető lesz, aki például a drámatörténet történetét a XVII. századtól napjainkig követte, aki a francia klasszika uralmának, az eleinte „természetesnek" tartott, a polgári drámák perspektívájából nézett Shakespeare előretörésének stb. egymásutánját a társadalom szerkezetének változásaival, a kulturális szempontból releváns társadalmi rétegek és ezek társadalmi helyzetének változásaival összefüggésbe hozta. Így például, hogy még ezzel a híres példával is elhozakodjunk. azt az érdekes tényt, hogy Ranke a francia forradalmat XV. Lajos Franciaországának szerencsétlen külpolitikájából eredezteti, sem példaszerűnek, sem felületesnek nem kellene tartanunk, hanem szociológiai alapokból kiindulva kellene értelmeznünk. Új szempontok új tényeket eredményeznek, az új szempontok azonban sem nem önkényesek, sem nem csupán zseniálisak, hanem mindig az adott helyzetek szükségszerű következményei: valamely szociológiailag meghatározott, bizonyos összefüggéskomplexumokra irányuló érdeklődés produktívvá válásai; még akkor is, ha természetesen az új szem-

pontok képviselőinek soha nem racionalizálható tehetsége alapján dől el, valóban értékesek lesznek-e e szempontok a tudomány számára. Ezen a helyen éppen a vallástörténet kínálkozik jó példával. Rickert hangsúlyozza (*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,** 1913. 2. kiad. 563. l.), hogy a reformáció valamely katolikus és református történetírója közt, eltekintve az e kérdés szempontjából lényegtelen értékítéleteiktől, a történelmileg releváns tény, a történelmi valóság tekintetében nem lehet lényegbe vágó különbség; efféle különbség csak akkor lesz majd felfedezhető, ha a reformáció témáját más, e kultúrkörtől teljességgel távol álló történész dolgozza fel. De bármily igaz legyen is ez, hogy ha „ugyanezt" a történelmi „tényt" olyan történész választja tárgyául, aki a vallásosság egész értékkomplexumát lényegesen másképp ítéli meg, mint egy katolikus vagy egy protestáns (akik, még ha egymással ellenségesen is, ugyanazon a talajon állnak), de kultúrkörünk pozitív vallásainak „tényleges érvényét" „tényként" éli át és ismeri el, akkor a vallástörténet egészen új „tényei" keletkezhetnek; s hogy milyen gyümölcsöző módon, azt jól mutatja, hogy egy ilyen jellegű, több mint kérdéses tanulmánnyal – Kautskyéval – kapcsolatban a téma egyik olyan kitűnő ismerője, mint Troeltsch is, elismerően jegyezte meg: „Nem minden érték nélkül való, a dolog számos egyébként figyelemre nem méltatott vonatkozására hívja fel a figyelmet." (*Gesammelte Schriften,* I. k. 1912. 18. l.) És a történettudomány története lényegében éppen abban áll, hogy a dolog „egyébként figyelemre nem méltatott vonatkozásai"-ra hirtelen fény vetült. Hogy ez a történettudomány axiomatikus tételezésének tartalmától függ, erre próbáltunk már az imént is rámutatni; valamint arra is, hogy ezek a tartalmak valóban beható, elfogulatlan és gondos

* *A természettudományos fogalomalkotás határai.*

elemzés során érdekes párhuzamosságot és összefüggést mutatnak a társadalmi rétegződési viszonyokkal, azok eltolódásaival, külső és belső társadalmi változásokkal: hogy tehát tárgyát képezhetik annak a tudománynak, melynek konstitutív tárgya nem egyéb, mint az emberi társadalom megannyi formája. Az, hogy a történelmi materializmus, az eddig legjelentősebb szociológiai módszer, majdnem mindig történetfilozófiai metafizikává torzult, nem feledtetheti az alapját képező, mindmáig kellő tisztasággal ki nem dolgozott módszer korszakos értékét. Amit Marx az ideológia problémájának nevez, abban rejlik – természetesen metafizikai fogalomalkotásától megtisztítva és metodikailag rendbe téve – a probléma megoldása: annak felismerése nevezetesen, hogy mi tölti meg szükségszerűen konkrét tartalommal az objektív szellem tudományának önnön axiomatikája által formálisan meghatározott tételezéseit. Hadd utaljak itt Radbruch igen érdekes fejtegetéseire. Radbruch az értékstruktúra lehetséges tipologizálását, a jogfilozófiai rendszerek alapját a pártpolitikai állásfoglalások tipológiájával hozza összefüggésbe, és így, a jogi kategóriák jogi immanenciájának és általános érvényének megőrzése mellett, azok konkrét kitölthetőségét nemcsak metajurisztikus forrásokból vezeti le, hanem azt a pontot is megmutatja, ahonnan nézve ez a tartalommal való telítődés megérthető. (*Grundzüge der Rechtsphilosophie,** 1914. 96. l. folyt.) Hangsúlyoznom kell, hogy Radbruch a problémát csupán a jogfilozófia oldaláról veti fel, és annak szociológiai vonatkozását nem tárgyalja részletesebben. Saját kérdésfeltevését tekintve teljes joggal teheti ezt; mégis úgy vélem, ő az, aki a probléma metodikai sarkpontjára a legvilágosabban rámutatott. Az, hogy a kérdést az abszolút szellem értékrendszerének vonatkozásában egészen másképp kell feltenni (s

* *A jogfilozófia alapvonalai.*

ugyanígy: minden értékre más- és másképpen), az eddig elmondottak alapján minden bizonnyal nyilvánvaló. De a szociológiának az objektív és az abszolút szellem kultúrobjektivációihoz fűződő mindeme kapcsolatainak egy közös vonása van: az a tendencia nevezetesen, hogy konkrét tételezések gyökereit fedje fel, és objektivitásuk valamint általános érvényességük társadalmi jellegére rámutatva, mind a merőben szubjektív irracionalitástól, mind pedig valamiféle hamis, dogmatikus metafizikába túllépő racionalizmustól megóvja őket. A történelem számára alapjainak ez a szociológiai „kritikája" tisztán empirikus jellegének további biztosítékát jelenti; mert mint láttuk, ezt a jelleget egyébként komolyan veszélyezteti a történelemnek a szellem fogalmából való önmeghatározása és -megteremtése; a szociológia számára pedig a más tudományok által előkészített, egymással heterogén alakulatokhoz és különböző struktúráikhoz való kapcsolódás annak biztosítéka lehet, hogy ne mehessen túl ezen a „kritikán", konkrét, lehetséges értékrealizációk feltételeinek analízisén, és a „lehetőségek feltételeit" ténylegesen ható okokká változtató hipposztázia által történetfilozófiai metafizikává ne váljék. Az ideológiaprobléma ismeretkritikai és szféraelméleti jelentősége is éppen ebben van: kimutatni, hogy minden, ami nem valóban az Abszolútból származik, társadalmi feltételek produktuma; olyan szétválasztás ez, mely a tudományelmélet élethalálkérdése, mind a szaktudományok empirizmusának érdekében, mind pedig annak érdekében, hogy az értékelmélet és a metafizika megszabaduljon a hipposztázált empirizmustól. Kár, hogy Croce – azon kevés filozófusok egyike, akik komolyan foglalkoztak Marxszal – egyáltalán nem tért ki történelem és szociológia kapcsolatának ilyen irányú problémájára. E pár sor célja itt még csak a probléma tényleges felvetése sem lehet, legjobb esetben azt a kívánságot fejezheti ki, bár tárgyalásra kerülne egyszer ez a kérdés.

Első rész: A nagyepika formái és a kultúra egészének zártságához vagy problematikájához fűződő kapcsolataik

1. Zárt kultúrák

Boldog kor, melynek a csillagos ég a járható és a bejárni való utak térképe, boldog kor, melynek útját csillagok fénye világítja meg. Ilyen időkben minden újnak számít, egyszerinek és mégis, mintha régtől fogva ismerős lenne: egyszerre van jelen a kaland és a birtoklás igézete. A világ: tágas, és ugyanakkor otthonos, hiszen a tűz, mely a lélekben lobog, egylényegű a csillagokkal; élesen válik el egymástól a világ és az Én, a fény és a tűz, és mégsem lesznek egymás számára soha idegenek; mert a tűz: minden fény lelke, és minden tűz fénybe öltözik. Így lesz a lélek minden tette értelmessé és kerek egésszé ebben a kettősségben: teljességgé az értelem jegyében és az érzékek számára; legömbölyített, kerek egésszé, mert magában nyugszik cselekvés közben a lélek; s mert tevékenysége elválik, különválik tőle, és önmagává válva megleli saját középpontját, s zárt kört kerít maga köré. „A filozófia tulajdonképpen honvágy – mondja Novalis –, az a vágy, hogy mindenütt otthon lehessünk." Ezért aztán a filozófia akár életformaként, akár mint a költészet formaadója és tartalmi töltése, mindig az Odakint és Odabent közt tátongó hasadék tünete, annak jele, hogy az Én immáron lényegében különbözik a világtól, lélek és tett inkongruenciába került. Ezért azután, hogy a boldog időknek nincs is filozófiájuk, vagy, ami tulajdonképpen ugyanaz: e korok minden em-

bere egyben mindjárt filozófus is, birtokosa valamennyi filozófia utópikus céljainak. Mert mi más lehetne az igazi filozófia feladata, ha nem az, hogy felrajzolja ama ősképzetszerű térképet; mi más lehetne a transzcendentális problémája, ha nem az, hogy megmutassa: minden belső, minden legbelsőbb rezdülésünkre az Örökkévalóságtól kezdve kiméretett, esetleg nekünk magunknak ismeretlen, de mindenképpen megváltó szimbolikába öltöztető forma vár? Ilyen korokban a szenvedély nem egyéb, mint az ész által kijelölt út, mely kiteljesült önmagunkhoz vezet, és az őrületből is talányos, de megfejthető jelek szólnak: egy – különben némaságra ítélt – transzcendens Erő sugallatai. És ilyen korokban nem létezik még bensőség, valamint hogy Odakint sincs, semmi nincs, ami a lélek számára „más". És miközben kalandra indul a lélek, s győztesen járja végig útját, a keresés igazi kínjai, a rálelés igazi veszélyei ismeretlenek a számára: önmagát a léleknek itt még soha nem kell kockára tennie; nem tudja még, hogy elveszítheti, és nem gondol arra sem, hogy keresnie kell önmagát. Ez a kor – világméretekben – az eposz kora. Nem a lét fájdalommentessége és eleve biztosítottsága öltöztet itt derűs-szigorú körvonalakba embert és tetteket (hiszen az, ami a Világtörténésben értelmetlen és gyászolnivaló, semmivel sem gyarapodott az idők kezdete óta, legfeljebb a panasz- és vigaszénekek hangja zeng tisztábban vagy visszafogottabban), hanem az, hogy a tettek harmonikus arányban állnak a lélek belső igényeivel: kielégítik a nagyság, a kiteljesedés és a teljesség eszményeit. Amikor a lélek még nem ismer önmagában szakadékot, mely tériszonyt keltve zuhanásra vagy éppenséggel úttalan magasságokba vonzaná-űzné, amikor az istenség, mely a világot kormányozza, és a sors kifürkészhetetlen és igazságtalan adományairól dönt, érthetetlenül bár, de jól ismerten, emberközelben áll szemben a földlakóval, mint kisgyermekével az atya, ilyenkor minden tett még harmoniku-

san a lélekre szabott lepel. Lét és sors, kaland és beteljesülés, élet és lényeg mind-mind azonos fogalmak még. Mert a kérdés, melyre formát alkotó feleletként az eposz megszületik, nem egyéb: hogyan válhat az élet lényegivé? És az, ami Homérosznál – mert végső soron csak az ő műveit tarthatjuk eposzoknak – olyan megközelíthetetlen és elérhetetlen, éppen onnan ered, hogy ő már akkor meglelte a választ, mielőtt a szellem, történelmi útja során, egyáltalán feltehette volna magát a *kérdést.*

S ha úgy akarjuk, itt, ezen a helyen bele lehet pillantani a görögség titkába: ebbe a számunkra elképzelhetetlen teljességbe és hozzánk képest való áthidalhatatlan idegenségbe: mert a görög csak válaszokat ismer, kérdést soha, megoldásokat csupán (ha mégoly talányosakat is), de sohase rejtélyt, csak formát, sose káoszt. A formák alkotó jellegű körét még a paradoxon innen húzza meg, és mindaz, ami a paradox aktualizálódása óta szükségszerűen vált lapossággá és üresség-gé, ott még, a görögök kezén teljességhez segített. Általában, ha a görögségről csak szó, történetfilozófia keveredik esztétikával, pszichológia metafizikával, és a görög formákhoz hozzáköltenek valamiféle korunkhoz kapcsolódó szálakat. Széplelkek keresik valamiféle megálmodott nyugalom sajátos, illanó és tünékeny, mindig megfoghatatlan, emelkedett pillanatait ezek mögött a hallgatag, mindörökre elnémult maszkok mögött, elfeledkezve róla, hogy e pillanatok igazi értéke éppen illékonyságuk, s hogy az, ami elől a görögséghez menekülnének, éppen az ő valódi nagyságuk és mélységük. Mélyebben érző és gondolkodó szellemek megint, akik kiömlő vérüket bíborszín acéllá szilárdítani s páncéllá kovácsolni szeretnék, hogy azután örök időkre elrejtsék velük sebeik, s hősiességük gesztusát az eljövendő, valódi hősiesség mintaképévé tegyék, hogy így új hősiességet ébresszenek, saját formáik törékenységét és töredékességét a görög harmóniával ve-

tik egybe, saját kínjaikat, melyekből kisarjadtak ezek a formák, megálmodott kínokkal, melyeket a görög tisztaságnak kellett, úgymond, visszafognia. Vagyis – a formatökélyt önkényes szolipszizmussal mintegy a belső sebzettség funkciójaként fogva fel – a görög alkotásokból valamiféle fájdalom, valamiféle kín hangját szeretnék kihallani, mely éppoly mértékben múlja felül az övéket, mint a görög művészet azt, amit ők maguk alkottak. Itt azonban a szellem transzcendentális topográfiájának olyan teljes átfordításáról van szó, mely lényegét és következményeit illetően nyilvánvalóan leírható, metafizikus jelentését tekintve részletezhető és megérthető lehet ugyan, mely számára azonban örökre lehetetlen marad valamiféle akármilyen finoman beleérző vagy akár csak éppen értő pszichológiát találni. Mert minden pszichológiai megértés a transzcendentális hely bizonyos adott állapotát tételezi fel, és csak annak körén belül funkcionál. Ahelyett tehát, hogy a görögséget ily módon kívánjuk megérteni, végső soron tehát ahelyett az öntudatlanul is effféleképp formálódó kérdés helyett: hogyan juthatnánk el mi is ilyen formákhoz? vagy: hogyan viselkednénk vajon, ha birtokunkban lennének ezek a formák? – sokkal termékenyebb lenne, ha a görög szellem tőlünk (lényegét tekintve) idegen transzcendentális topográfiájára kérdeznénk rá, a görög szellemére, mely mindezeket a formákat lehetségessé és szükségessé is tette.

Azt mondottuk: a görög lélekben előbb élnek a feleletek, mint a kérdések. Ezt sem szabad pszichológiai, hanem (legfeljebb) transzcendentálpszichológiai jelleggel érteni. Ez azt jelenti, hogy abban a végső struktúraviszonyban, mely minden élményt és ábrázolást meghatároz, nincsenek a transzcendentális helyeknek sem egymás közti, sem az a priori hozzájuk rendelt szubjektumokhoz képest létező minőségi, vagyis kiküszöbölhetetlen és csak ugrásszerűen áthidalható különbségei; vagyis hogy a legmagasabb csúcs elérése és a legsötétebb

értelmetlenségbe való leszállás is adekvációk útján, legroszszabb esetben tehát valamiféle átmenetekben gazdag fokozatrendszeren át vezető úton történhet csak. A szellem magatartását ebben a hazában éppen ezért egy készen létező értelem passzív-vizionárius befogadása jellemzi. Az értelem világa kézzelfogható és tisztán áttekinthető, arról van szó csupán, hogy a kereső meglelje a számára kijelölt helyet. A tévelygés itt csak valamiféle Túl-sok vagy Túl-kevés lehet, mérték vagy belátás hiánya. Hiszen a tudás itt nem egyéb, mint homályteremtő fátylak fellebbentése, az alkotás: a szemmel látható és örök lényeg jelzése, az erény pedig: az utak tökéletes ismerete; és ha valami értelemtől idegen, annak oka csupán az, hogy túlságosan távol van az értelemtől. A világ: homogén egész, és még ember és világ. Én és Te kettéválasztása sem tudta megzavarni egyanyagúságát. Mint e ritmika bármely más tagja, a lélek is a világban áll; az a határ, mely körvonalait alkotja, lényegében nem különböztethető meg a dolgok kontúrjaitól: éles és biztos vonalak ezek, de csak viszonylagosan választók: csak az adekvát egyensúly önmagában homogén rendszerén belül. Mert az ember nem áll egyedül a szubsztancialitás egyedüli hordozójaként reflexív formálódások közepette: a többiekhez fűződő viszonya és azok a művek, alakzatok, melyek ebből létrejönnek, éppen olyan szubsztanciálisak, mint ő maga, sőt, még inkább szubsztanciateltek, mert általánosabbak, „filozofikusabbak", közelebbiek és rokonabbak az ősképben kirajzolódó hazához: szeretet, család, állam. A Legyen is még csak pedagógiai kérdés a görögség embere számára, kifejezés, mely a még-haza-nem-érkezettség állapotát fejezi ki, nem pedig a szubsztanciához való egyetlen és megszüntethetetlen vonatkozást. És magában az emberben sincs semmi ugrásra kényszerítő: ha beszennyezi őt az anyagnak a szubsztanciától való távolisága, az anyagtalan felszárnyalás szubsztanciaközelében kell megtisztulnia; előtte

messze futó út terül el, benne magában azonban nincs szakadék.

Ilyesfajta határok szükségszerűen lekerekített világot zárnak körül. S ha azon a körön kívül, melyet a mindig jelen levő értelem csillagképei az átélhető és megformálásra váró kozmosz köré vonnak, fenyegető és érthetetlen hatalmak rajzolódnak is ki, mégsem tudják visszaszorítani az értelem szüntelen jelenét; megsemmisíthetik az életet, de soha össze nem kuszálhatják magát a létet; sötét árnyékokat vethetnek a megformált világra, de ezeket is magukba hasonítják – élesebb, hangsúlyosabb kontrasztként – a formák. Az a kör, melyben a görögök metafizikai értelemben véve élnek, kisebb, mint a miénk: ezért nem lehetséges, hogy valaha is sikerüljön nekünk elevenen átplántálni magunkat az övékbe; helyesebben szólva: az a kör, melynek zártsága életük transzcendentális lényegét alkotja, számunkra szétrobbant; nekünk már mindörökre légszomjunk lenne egy zárt világban. Mi feltaláltuk a szellem produktivitását: ezért azután, hogy az ősképek visszahozhatatlanul elvesztették számunkra tárgyszerű magától értetődésüket, ezért, hogy gondolkodásunk a soha teljessé nem váló közeledés útját járja csupán. Felfedeztük az alkotást: ezért kell mindenből, amit fáradtan és reménytelenül kiadunk a kezünkből, hiányoznia a végső tökéletességnek. Felfedeztük önmagunkban az egyedül igazi szubsztanciát: ezért kellett megismerés és tett, lélek és alak, Én és világ közé áthidalhatatlan szakadékot hasítanunk, és a szakadék túloldalán minden szubsztancialitást reflexivitásban szétzilálni hagynunk; ezért kellett saját lényegünknek önnönmagunk számára posztulátummá válnia, és egy még mélyebb és fenyegetőbb szakadéknak megnyílnia magunk és önnönmagunk között. Világunk végtelen naggyá tágult, és immár minden zugában több kincset és veszélyt rejt, mint a görögöké, ez a gazdagság azonban felszámolta világunkban az élet pozitív,

hordozó értelmét: a totalitást. Mert a totalitás, mint minden egyes jelenség megformáló előzménye, azt jelenti, hogy a zárt teljes lehet, mert minden meglesz benne, semmi nem marad kívüle, és semmi nem kell, hogy valamiféle magasabb rendű Kintire utaljon; teljes, mert a totalitásban minden a maga tökéletességéig érik, és elérve önmagát, beleilleszkedik az egység kötelékeibe. A lét totalitása csak ott lehetséges, ahol már minden homogén, mielőtt még formák vennék körül; ahol a forma nem kényszer, hanem csak tudatosodás, csak felszínre lépése mindannak, ami a megformázandó belsejében addig még tisztázatlan vágyakozásként szunnyadt; ott, ahol a tudás az erény, és az erény maga a boldogság, ahol a szépség teszi láthatóvá a világ értelmét.

Ez tehát a görög filozófia világa. De ez a gondolkodás akkor alakult ki éppen, amikor már a szubsztancia maga kezdett elhalványulni. Ha nincs a szó tulajdonképpeni értelmében vett görög esztétika, mert a metafizika mindennek, ami esztétikai jellegű, elébe vágott, Görögország vonatkozásában történelem és történetfilozófia ellentéte sem létezik valójában: a görögök végigfutottak a történelemben minden stádiumot, melyek a nagy formák *a priori* megfelelői; művészettörténetük metafizikus-genetikus esztétika, kultúrájuk fejlődése pedig nem más, mint a történelem filozófiája. Ennek a folyamatnak a során megy végbe a szubsztancia elhajlása Homérosz abszolút életimmanenciájától Platón abszolút, de megfogható és felfogható transzcendenciájáig; e folyamat egymástól nagyon világosan és élesen elváló stádiumai pedig (itt a görögség nem ismer átmeneteket), melyekben értelme, mint valamiféle örökérvényű hieroglifákban, lecsapódott, a világformázás nagy, időtlenül paradigmatikus formái: eposz, tragédia és filozófia. Az eposz világa arra a kérdésre felel: hogyan válhat az élet lényegivé? De a felelet csak akkor érik kérdéssé is, amikor a szubsztancia már messzibb távolokból

hívogat. Csak amikor a tragédia művészi választ adott már arra a kérdésre: hogyan válhat a lényeg egyáltalán elevenné? – csak akkor tudatosult, hogy az élet, úgy, ahogy önmagában véve van (és minden *Legyen* megszünteti az életet), elvesztette a lényeg immanenciáját. A megformáló sorsban és az önmagát megalkotva önmagára lelő hősben a tiszta lényeg életre kel, maga a puszta élet pedig nemlétbe süllyed a lényeg egyedül igaz valóságának színe előtt; az életen túl a lét oly roppant magasát, oly gazdagon virágzó bőségét érték el, mellyel szemben a közönséges élet még csak ellentétként sem használható. A lényegnek ez az egzisztenciája sem a szükségletből született, nem a problémából: Pallasz Athéné születése a görög formák keletkezésének prototípusa. Amint a lényeg életbe ömlő-torkolló, életet nemző valósága is elárulja tiszta életimmanenciájának elvesztését, ugyanúgy a tragédiának ez a problematikus talaja is csak a filozófiában lesz láthatóvá és – egyáltalán – problémává: csak amikor a teljesen élettől távolivá lett lényeg abszolút egyedüli, transzcendens valósággá vált, amikor a tragédiai sors is az empíria nyers és értelmetlen önkényeként, a hős szenvedélye földhözragadtságként, önmaga kiteljesítése a véletlenszerű szubjektum korlátozottságaként lepleződik le a filozófia formáló tette által, csak ekkor lesz a tragédia teremtette létre adott válasz több, mint merő magától értetődöttség, akkor lesz csak csoda, karcsú és biztos ívelésű szivárványhíd feneketlen mélységek felett. A tragédia hőse felváltja Homérosz eleven emberét, és éppen azzal magyarázza és dicsőíti meg őt, hogy elveszi kezéből kialvó fáklyáját, és új lángra gyújtja. És Platón új embere, a bölcs, cselekvő megismerésével és lényegteremtő nézésével nem csupán a hőst leplezi le, hanem átvilágítja azt a sötét veszélyt is, melyet a hős legyőzött, és megdicsőíti őt, miközben túllép rajta. A bölcs azonban az utolsó embertípus, világa pedig az utolsó paradigmaértékű életformázás, mely a görögök számára le-

hetséges volt. Azoknak a kérdéseknek a megvilágosodása, melyek Platón vízióit determinálták és hordozták, nem hozott már új gyümölcsöket: a világ görög vonásokat öltött az idők során, a görög szellem azonban, ebben az értelemben, egyre kevésbé maradt görög; jöttek múlhatatlan új problémái (és megoldásai is), de a *τόπος νοητός** legsajátabbul görög jellege mindörökre elveszett. A következő, új módon sorscsillagzatú szellem jelszava pedig: a görögöknek – dőreség.

Valóban dőreség a görög ember számára! Kant csillagos égboltja immáron a tiszta megismerés sötét éjszakájában fénylik, és egyetlen magányos vándornak – mert az új világban embernek lenni annyit tesz: magányosnak lenni –, egyetlen magányos vándornak sem világítja meg az ösvényt. És a belső fény mindig csak az éppen következő lépésnek adja meg a biztonság evidenciáját – vagy annak látszatát. Belülről nem sugárzik szét többé fény az események világába és annak lélektől idegen rejtelmeibe. És hogy vajon a tett, mely a szubjektum lényegéhez méri magát, a tett, mely az egyetlen útmutatóként maradt fenn, valóban lényeget ér-e, ki tudja? – ha egyszer már a szubjektum jelenséggé, objektummá vált önmaga számára; ha legbelső és legsajátabb lényegisége már csak a lenni-kellő imaginárius egén kirajzolódó végtelen követelményként kerül szembe vele; s ha ennek valami mérhetetlen mély szakadékból, melyet maga a szubjektum rejt, kell felemelkednie előbb, ha csak az a lényegi, ami ebből a mélyes mélyből kel ki, és aminek soha senki nem illetheti forrását, még csak tekintetével sem? A számunkra kiméretett világ vizionárius valósága, a művészet, ezáltal önállósult: nem valaminek a képe többé, nem is lehet az, hiszen minden képmás elmerült; teremtett totalitás immár csupán a művészet, mert

* *Szellemi hely.*

a metafizikus szférák természetadta egysége mindörökre megbomlott, szétszakadt.

Itt, ezen a helyen most nem szándékunk – és nincs is rá lehetőségünk –, hogy történetfilozófiai fejtegetésekbe bocsátkozzunk a transzcendentális hely felépítésének átalakulását illetően. Mármost az, hogy továbblépésünk (akár emelkedés, akár süllyedés legyen is az, mindegy) maga jelenti-e a változás okát, hogy Göröghon isteneit más hatalmak, más erők űzték el helyükről: szintén nem ezen a helyen kell szólani róla. S még csak utalásszerűen sem kell felrajzolnunk végig az egész utat, mely valóságunkhoz vezet: azt a csábító erőt, ami még a halott görögségből is sugárzott, melynek luciferien vakító fénye mintha mindig feledtetni akarta volna a világ összeforraszthatatlan sebét-szakadékát, és új, de a világ újjá lett lényegének ellentmondó és ezért mindig újra széthulló, egységről szőtt álmok lehetőségét teremtette meg. Így lett az egyházból új polisz, a menthetetlenül bűnbe veszett lélek és az abszurd, de ugyanakkor bizonyos megváltás paradox összekapcsolódásából valamiféle már-már platóni fényű égi sugár, mely a földi valóságra vetül, az ugrásból pedig földi és égi hierarchiák létrafokai, szép sorjában. És Giottónál és Danténál, Wolframnál és Pisanónál, Tamásnál és Ferencnél a világ újra kikerekedett, áttekinthetővé vált, totalitássá: a szakadék elvesztette a ténylegesen tátongó mélység veszélyeit, sötétje pedig, anélkül hogy fekete ragyogásának erejéből valamit is veszített volna, színtiszta felszínné lett, és ily módon önként beilleszkedett a színek zárt egységébe: a megváltás utáni kiáltás hangja a világ tökéletes ritmusrendszerében diszszonancia lett, és valamiféle új, a görögökénél nem kevésbé színes és teljes egyensúlyt tett lehetővé: inadekvát, heterogén intenzitásokét. A megváltott világ minden megfoghatatlansága és örök elérhetetlensége ily módon közel került egészen a látható messzeség fokáig. Az Utolsó Ítélet jelenvalóság lett,

és a szférák már létezőnek gondolt harmóniájában egyetlen láncszem csupán, igaz lényegiség, ami a világot philoktétészi sebbé teszi, melynek gyógyítása, a parakletoszok előjoga feledésbe kellett, hogy merüljön. Új, paradox görögség keletkezett így: az esztétika megint metafizikává lett.

Először, ugyanakkor azonban utoljára is. Miután széthullott ez az egység, nem létezhet többé a lét spontán totalitása. A források, melyek vize a régi egységet felszabdalta, kiapadtak ugyan, de a reménytelenül száraz folyamágyak örökre szakadékossá tették a világ arculatát. A görögség bármiféle feltámadásának hirdetése immáron csak az esztétikának egyedüli metafizikává való, többé-kevésbé tudatos hiposztázisa lehet; mindenek lényegiségének megerőszakolása és megsemmisíteni akarása, ami a művészet körén kívül esik, kísérlet, melynek célja, hogy elfeledjük, miszerint a művészet is csak egyike a sok-sok szférának, s hogy létezésének és tudatosodásának előfeltétele éppen a világ széthullottsága és elégtelensége. A művészet szubsztancialitásának ez a túlfeszítése azonban a művészet formáit is meg kell hogy terhelje, mértéktelenül fel kell hogy fokozza: mindent nekik kell megteremteniök, ami azelőtt egyszerűen elfogadott adottság volt; így tehát, mielőtt tulajdonképpeni, apriorisztikus hatékonyságuk működésbe léphetne, nekik maguknak, saját erejükből kell annak feltételeit, tárgyát és környező világát megteremteniök. Nem létezik többé csak elfogadásra váró totalitás a formák számára: a formáknak vagy le kell szűkíteniök és illanóvá kell tenniök azt, ami alakításra vár, hogy hordozói lehessenek, vagy az a kényszerhelyzet áll elő számukra, hogy szükségszerű tárgyuk realizálhatatlanságát és az egyetlen lehetséges tárgy belső semmisségét polemikusan feltárják, s így vonják be mégis a világ felépítésének törékenységét a formák világába.

A transzcendentális tájékozódási pontoknak ez a megváltozása a művészet formáit egy bizonyos történetfilozófiai dialektikának veti alá, mely azonban az egyes műfajok apriorisztikus „hazájának" megfelelően minden egyes forma esetében mást és mást eredményez. Megtörténhet, hogy a változás csak magát a tárgyat és megformálásának feltételeit érinti, és érintetlenül hagyja a forma végső vonatkozásait saját transzcendentális létjogosultságával; ilyenkor csupán formai változások következnek be, melyek, bár technikai részleteiket tekintve igen szerteágazóak lehetnek, a megformálás ősi alapelvét mégsem borítják fel. Lehetséges ugyanakkor az is, hogy a változás a műfaj mindent eleve meghatározó *principium stilisationis**-ában megy végbe, és ezáltal szükségszerűvé teszi, hogy ugyanannak a művészetakarásnak – történetfilozófiailag determináltan – különböző művészeti formák feleljenek meg. Ez nem az érzület műfajteremtő változása; ilyesmit már a görögöknél is felfedezhetünk, amikor például hős és sors problematikussá válása az euripidészi, nem-tragikus drámát életre hívja. Itt teljes megfelelés áll fenn a szubjektum apriorisztikus szüksége és metafizikus szenvedése – melyek mind tevékenységre ösztönző erők –, valamint a forma eleve szilárd, örök helye közt, melyhez a kiteljesedett alkotás eljut. A műfajteremtő elv azonban, melyről itt szó van, nem kívánja az érzület megváltozását; ehelyett sokkal inkább arra kényszeríti ugyanazt az érzületet, hogy új, a régitől lényegét tekintve különböző célra irányuljon. Azt jelenti ez, hogy kettészakad az a régi párhuzamosság is, mely a formáló szubjektum és a formák létrehozott világának transzcenden-

* *Stilizációs alapelv.*

tális struktúrája közt fennállt, s hogy így az alkotás, legvégső alapjait tekintve, hazátlanná lett.

A német romantika a regény fogalmát, ha nem is mindig a legvégsőkig tisztázottan, szoros kapcsolatba hozta magának a romantikusnak a fogalmával. S nem is minden alap nélkül, hiszen a regény formája, talán minden más formánál inkább, a transzcendentális otthontalanság kifejezője. Történelem és történetfilozófia egybeesésének Görögország számára az volt a következménye, hogy minden művészeti ág akkor születhetett csak meg, mikor a szellem napóráján leolvasható volt már, hogy éppen az ő órája jött el, és valamennyinek azonnal el kellett tűnnie, mihelyt létének ősképei nem álltak többé a horizonton. A görögök után következő korban ez a filozófiai korszakosság elveszett. Akkor már valamiféle kibogozhatatlan összevisszaságban kereszteződnek a műfajok, jeleiként mintegy a többé már egyértelműen és tisztán nem adott célok hiteles és hamis keresésének; összességük pedig csupán az empíria történelmi totalitását adja, ahol is az egyes formák esetében kereshetjük keletkezésük lehetőségének empirikus (szociológiai) feltételeit, s alkalmasint meg is találhatjuk azokat, ahol azonban a periodicitás történetfilozófiai értelme nem összpontosul többé szimbolikus jelentőségűvé vált műfajokra, és sokkal inkább a korszakok összességéből elemezhető ki és határozható meg, mintsem hogy magukban a műfajokban lenne kimutatható. Míg azonban az értelem életimmanenciájának a transzcendentális vonatkozások legkisebb földrengésekor is el kell süllyednie, az élettől távoli és életidegen jellegű lényeg oly módon képes saját egzisztenciájával mintegy megkoronázni önmagát, hogy ez a szentség még a legnagyobb megrázkódtatások idején is legfeljebb csak elhalványulhat, de soha szét nem hullhat. Ezért történhetett azután, hogy a tragédia, ha változott alakban is, esszenciálisan mégis érintetlenül mentette át önmagát egészen korunkig, míg az eposznak

el kellett tűnnie, át kellett adnia helyét egy teljesen új formának, a regénynek.

Az élet fogalmának és a lényeghez való kapcsolatának alapvető megváltozása természetesen a tragédiát sem hagyja érintetlenül. Valami másról van szó ugyanis, ha az értelem életimmanenciája katasztrofális világossággal tűnik el, és egy semmi által össze nem kuszált, tiszta világot hagyományoz a lényegnek, mint ha ennek az immanenciának, mintegy fokozatos elvarázsolás útján, a kozmoszból való száműzetés jut osztályrészül; ha az újjászületése iránt érzett vágy csillapíthatatlanul és soha nem egészen reménytelenül életben marad továbbra is; ha az Elveszítettet ott kell érezni-sejteni minden, most még oly ide nem illő vagy zavaros jelenségben, szinte a megváltó szóra várva; ha a lényeg éppen ezért nem ácsolhat tragikus színpadot az élet rengetegének kidöntött törzseiből, hanem vagy az elhullott élet valamennyi holt maradékának hullámverésében kell rövid életű fellángolásra ébrednie, vagy ennek az egész káosznak mereven és elutasítóan hátat fordítva, az egészen tiszta lényegiség absztrakt szférájába menekülni el. A lényegnek az önmagában véve drámán kívüli élethez való viszonya az, ami szükségessé teszi az újabb kori tragédia stíluskettősségét, ahol is Shakespeare és Alfieri jelölheti a két ellentétes végletet. A görög tragédiának még nem kellett átélnie életközelség *vagy* absztrakció tragikus dilemmáját, mert számára a teljesség korántsem úgy jelentkezett, mint az élethez való „közeledés" velejárója, valamint hogy a dialógus áttetszősége sem jelentette közvetlensége felszámolását. Bármiféle történelmi véletlen vagy éppen szükségszerűség hozta létre is a kórust, ennek művészi értelme nem más, mint hogy a lényeget, bármiféle élet túlján, elevenné és kitöltötté tegye. Ezért alkothatta a kórus a hátteret, mely éppúgy csak záróelemként funkcionált, mint a reliefalakzatok között a márványatmoszféra, mely azonban ugyan-

akkor csupa mozgás volt, és képes arra, hogy a nem absztrakt sémából született cselekmény minden látszólagos fordulatához idomuljon, azt önmagába emelje, s önmagával felgazdagítva adja vissza megint a drámának. A kórus képes arra, hogy az egész dráma lírikus jellegű értelmét messzi értelmű szavakkal szólaltassa meg, képes – anélkül, hogy önmaga széthullana közben – még a kreatúrát jellemző, tragikus visszautasítást igénylő ész alacsonyabb rendű hangjainak és a sors magas szintű észfelettiségének önnönmagában való egyesítésére is. A beszélő és a kórus a görög tragédiában ugyanabból a lényegalapból született, egymással teljesen homogének, és ezért képesek arra is, hogy egymástól teljesen elkülönülő funkciókat töltsenek be, anélkül hogy az építmény egészét szétrombolnák; a kórusban felhalmozódhat és felduzzadhat a szituáció és a sors egész lírája, s így a szereplőkre maradhatnak a maga meztelenségében álló tragikus dialektika mindent kimondó szavai és mindent átfogó gesztusai; és mégis: soha nem választja el a kettőt más, mint nagyon finom, nagyon fokozatos átmenetek sora. Egyiküket sem fenyegeti még csak távolról sem valamiféle életközelség, mely a drámai formát szétrobbanthatná: ezért alakulhat belőlük, együtt, minden sematizmustól mentes, mégis apriorisztikusan előrevetített teljesség.

Az újabb kori drámából nem szervesen tűnt el az élet, legfeljebb száműzték belőle. Ez a száműzetés azonban, mely a klasszicisták műve, nemcsak a száműzött létének, hanem egyben hatalmának is az elismerése: jelen van az minden szóban és gesztusban, melyek szorongó öntúlfeszítésben próbálják – egymást felülmúlva – tőle bemocskolhatatlan-távol tartani magukat; ez az, ami az absztrakt aprioritásból teremtett építmény kopár és kiszámított szigorúságát láthatatlanul és ironikusan vezeti: szűkíti vagy összezilálja, túl érthetővé vagy nehezen érthetővé teszi. A másik fajta tragédia felemészti az

életet. Hőseit eleven, hús-vér emberekként, csupán életszerűség jellemezte tömeg közé helyezi színpadán, és az élet minden súlyával elnehezített cselekmény kuszaságából kell fokozatosan kiizzania a sors jól követhető vonalának: tüze-heve által mindent, ami pusztán csak emberi, el kell hamvasztania, hogy a csupáncsak emberi, semmit nem érő élet valóban semmivé hulljon szét, a hősiesség affektusait azonban tragikus szenvedéllyé forrósítsa fel, és salaktalan hősöket olvasszon ki végül. Ezáltal a hősiesség vitathatóvá és problematikussá vált: hősnek lenni immár nem a lényeg szférájából eredő természetes egzisztenciaforma, hanem túlemelkedés a pusztán emberin: mind a tömegén, mind pedig a saját ösztönökén. Élet és lényeg hierarchiaproblémája, mely a görög dráma formáló apriorija volt még, s ezért soha nem ölthetett tárgyként külön alakot, ily módon bevonul magába a tragikum folyamatába; egymástól teljesen heterogén részekre szakítja a drámát, melyeket csak kölcsönös negációjuk és egymás kölcsönös kizárása köt össze: tehát polemikus és – éppen ennek a drámának az alapjait sértő – intellektuális kapcsok. És az alap szélessége, mely olyannyira erőszakolt, meg az út messzeségei, az úté, melyet a hősnek saját lelkében meg kell tennie, míg hőssé lesz, ellentmondásban vannak a drámai felépítés formakívánta karcsúságával, s inkább az epikus formák felé közelednek; ugyanúgy, mint ahogy a hősiesség polemikus hangsúlya (az absztrakt tragédiában is) természetes következményként hozza magával valamiféle nagyon lírai költőiség túlburjánzását.

Ennek a lírának azonban még egy másik forrása is van, mely csakúgy lényeg és élet viszonyeltolódásából fakad. A görögök számára az életnek mint az értelem hordozójának elsüllyedése azt jelentette csupán, hogy az emberi közelség és rokonság éppen csak valami más atmoszférába került át, de nem semmisült meg: minden alak, mely ott előbukkan,

ugyanolyan távolságra van mégis a Mindenek-Alapjától, a lényegtől, tehát mindegyiküket mélyen húzódó gyökerek fűzik egymáshoz; mindnyájan értik egymást, mert mindnyájan ugyanazt a nyelvet beszélik, mindnyájan megbíznak egymásban, még ha halálos ellenségek is, mert mind hasonlóképpen törekszenek ugyanazon középpont felé, és egy belül lényegazonos egzisztencia közös síkján mozognak. Ha azonban a lényeg, mint az újabbkori drámában, már csak az élettel vívott hierarchiaversengés és harc után képes megnyilvánulni és igazolást nyerni, ha minden alak önmagában hordja már ezt a harctudatot, mint egzisztenciájának feltételét, vagy éppenséggel létezésének mozgató elemét, akkor a dramatis personae mindegyike csak saját, egyéni szálaival kötődik immár az őt létrehozó sorshoz; akkor mindegyiküknek a magányból kell jönnie, és feloldhatatlan magányosságban kell a többi magányosság közt a végső tragikus Egyedüllét felé sietnie; akkor minden tragikus szónak úgy kell elhangzania, hogy valójában nem talál megértésre, és nem lesz olyan tragikus tett, mely adekvát visszhangra lelhetne. A magány azonban valami paradoxul drámai jelenség: nem egyéb mint a tragikum tulajdonképpeni esszenciája, hiszen a sors által önmagává lett léleknek lehetnek csillagtávoli testvérei, de társai sosem. A drámai kifejezésmód azonban – a dialógus – valamiféle magas fokú közösséget tételez fel e magányosok között, hogy több szólamú, valóban párbeszédszerű és valóban drámai maradhasson. Az abszolút Magányos nyelve lírai, monológszerű, a párbeszédben lelkének inkognitója túlságosan előtérbe kerül, és elmossa és eltompítja a szó és riposzt egyértelműségét és élét. És ez a magány mélyebb, mint amit a tragikus forma, a sors vonatkozásai megkövetelnének (melyben természetesen a görög hősöknek is részük volt): ennek a magánynak önmaga számára is problematikussá kell válnia, és a tragikus problémát elmélyítve és összekuszálva, annak helyébe lépni.

Ez a magány nem csupán a sors által megragadott, énekké lett lélek mámora, ez a magány ugyanakkor az egyedüllétre ítélt, önmagát közösség után emésztő kreatúra kínja is. Ez a magány új tragikus problémák elindítója, az új tragédia tulajdonképpeni problémájáé: a bizalomé. Az életbe ágyazott, de lényeggel teli lélek, az új hős lelke soha nem lesz képes megérteni, hogy az élet sok hasonló köntöse alatt nem szükségképp ugyanaz a lényegiség lakozik; ez a lélek mindenek egyenlőségét tudja, azokét, akik önmagukra rátaláltak, és nem tudja megérteni, hogy ez a tudása nem e világból való. Nem érti: az, hogy ehhez a tudáshoz belül, önmagában, semmi kétely nem fér, nem jelent még biztosítékot arra nézve, hogy ennek az életnek a vonatkozásában is konstitutív lehet egyáltalán; önmaga eszméjéről tud a lélek, arról, ami őt mozgatva benne eleven, s ezért hinnie kell abban, hogy az élet emberi nyüzsgése, mely körülveszi őt, nem egyéb, mint egy zűrzavaros farsangi tréfa, melyben a lényeg első szavára lehull az álarc, és ismeretlen testvérek egymásra lelve ölelik át egymást. Tudja ezt a lélek, és keresi is ezt, és végül önmagát, csupáncsak önmagát találja meg a sorsban. És eksztázisába, melyet önmagára lelése felett érez, panaszos-elégikusan vegyül az odáig vezető út minden gyásza: az élet feletti csalódás, mert az élet még csak karikatúrája sem volt annak, amit a lélek sorsadta bölcsessége oly látnoki tisztasággal hirdetett, s melynek hite erőt adott neki, hogy végigjárja sötét, magányos útját. Ez a magány nemcsak drámai, hanem pszichológiai is egyben, mivel nem csupán minden dramatis personae aprioritása, hanem egyúttal a hőssé váló ember élménye is; és a pszichológia nem akar feldolgozatlan nyersanyagként megmaradni a drámában, csak a lélek lírájaként szólalhat meg.

A nagyepika az élet extenzív totalitását ábrázolja, a dráma a lényegszerűség intenzív totalitását. Ezért, hogy a drá-

ma, ha a lét elveszítette is spontánul lekerekítő és érzékileg jelenlevő totalitását, formaaprioritása által képes azért valamiféle, tán problematikus, ennek ellenére mégis mindent magába foglaló és önmagában lezáruló világot találni. A nagyepika számára ez lehetetlen. Számára a világ mindenkori adottsága végső alapelvet jelent, a nagyepika döntő és mindent meghatározó transzcendentális alapját tekintve empirikus; gyorsíthatja néha az életet, eldugott és elnyomorított dolgokat hozzájuk méltó, utópikus végkifejlethez segíthet, de formájánál fogva soha nem lesz képes, hogy túllépjen a történelmileg adott élet szélességén és mélységén, lekerekítettségén és megjelenültségén, gazdagságán és rendezettségén. Egy valóban utópisztikus epika minden kísérlete törvényszerűen kudarcot vall, mivel szubjektíve vagy objektíve túl kell lépnie az empírián, és ezért lírává vagy drámává transzcendálódnia. És ez a transzcendálódás az epikában soha nem lehet gyümölcsöző. Voltak talán olyan idők – egy-egy mese őriz itt-ott fennmaradt töredékeket ilyen elsüllyedt világokból –, amikor az, ami jelenleg csak utópikus vágyakozás tárgya lehet, valami víziószerű láthatóság formájában jelenlevő volt; és ilyen korok epikusainak nem kellett elhagyniok az empíriát, hogy a transzcendens valóságot egyedül létezőként mutassák meg; sőt, egész egyszerűen tényközlő elbeszélők lehettek, olyasféleképpen, mint ahogy a szárnyas asszíriai őslény alkotói is minden bizonnyal – és joggal – naturalistáknak tarthatták magukat. De már Homérosz számára is elválaszthatatlanul földi létezésbe fonódott a transzcendens, és utánozhatatlansága éppen abban áll, hogy ez az immanenssé levés olyan maradéktalanul sikerült művében.

A valóság létezéséhez és így-létéhez fűző, ilyenforma szétválaszthatatlan kötelék, epika és dráma döntő fontosságú határvonala, szükségszerű következménye az epika tárgyának: az életnek. Míg a lényeg fogalma már egyszerű tételezése által is

transzcendenciához vezet, ott azonban újabb, magasabb szintű létté kristályosul, és így, formája által, egy imperatív létet fejez ki, mely formával adott realitásában független marad a puszta létező tartalmi adottságaitól, az élet fogalma a megragadott és rögzített transzcendencia ilyen tárgyiasságát eleve kizárja. A lényeg világai a formák ereje által feszülnek a létezés felett, és miként jüket és tartalmukat csupán ennek az erőnek a belső lehetőségei determinálják. Az élet világai azonban megmerevednek és *itt*-maradnak, a formák csak magukba veszik és alakítják őket, csak velük született értelmüket bonthatják ki. És a formák, melyek itt csupán Szókratész szerepét játszhatják a gondolatok születésénél, soha nem varázsolhatnak életre bármit is saját erejüknél fogva; semmit, ami már itt ne lett volna előbb. Az a karakter, melyet a dráma teremt – és ez itt most nem egyéb, mint egy másik kifejezés csupán ugyanarra a viszonyra –, az ember intelligibilis Énje, az epika teremtette karakter pedig mindig az empirikus Én. Az a Legyen, melynek elkeseredett intenzitásába a földön szabaddá lett lényeg menekül, az intelligibilis Énben a hős normatív pszichológiájaként objektiválódhat, az empirikus Énben azonban továbbra is csak Legyen marad. Ereje csupán pszichológiai jellegű, hasonlóan a lélek más elemeihez; célkitűzése empirikus, hasonlóképpen az ember vagy a külvilág által adott más lehetséges törekvésekhez; tartalmai történelmiek, miként más az idők során születeké, és a földtől, melyen felnevelkedtek, elszakíthatatlanok: elhervadhatnak, de soha nem éledhetnek új éteri létezésre. A Legyen megöli az életet, és a drámai hős csak azért övezi fel magát az élet érzéki megjelenésformájának szimbolikus attributumaival, hogy a halálnak mint a létező transzcendencia láthatóvá válásának szimbolikus ceremóniáját érzékletesen teljesíthesse be; az epikus alakoknak azonban élniök kell, különben széttépik vagy elnyomorítják éppen azt az elemet, mely

hordozójuk, mely körülveszi és kitölti őket. (A Legyen megöli az életet, és minden fogalom a tárgy Legyenjét fejezi ki: ezért, hogy a gondolkodás soha nem juthat el az élet valódi meghatározásához, és talán ezért sokkal adekvátabb a művészetfilozófia a tragédia vonatkozásában, mintsem az epikáéban.) A Legyen megöli az életet, és az eposz imperatív létből gyúrt hőse mindig csak árnyéka lehet a történelmi valóság elevenen élő emberének; árnya, de soha nem ősképe, és a világ, mely élményként és kalandként jelenik meg számára, csak a valódi világ vékony kis mintázata, és soha nem igazi magja és esszenciája. Az epika utópikus stilizációja csak distanciákat tud teremteni, azonban ezek a distanciák is megmaradnak empíriák távolságának, és a távolság és a vele járó gyász és fenség csak azt éri el mind, hogy a hangnem retorikusra vált, és bár egy elégikus líra legszebb gyümölcsei születhetnek így, magából a distanciateremtésből soha nem születhet igazi, eleven életre képes, létfeletti tartalom, mely önmagát uraló valóság lehetne majd. Akár előre mutat ez a distancia, akár hátrafelé, akár felfelé-irányt vagy lefelé vezetőt mutat az élettel szemben: soha nem jelenti valamely új realitás megteremtését, hanem mindig csak a már meglevő szubjektív tükrözését. Vergilius hősei hűvös és kimért árnyékéletet élnek, amit egy szép bensőség vére táplál, mely feláldozta magát csak azért, hogy felidézhesse a mindig-újra-eliramlót, a zolai monumentalitás pedig csak monoton megszállottság, melyet egy sokszálú-sokrétegű, mégis jól áttekinthető szociológiai kategóriarendszer vált ki, az, amely korának életét teljesen megragadni merészkedett.

Van *nagy*-epika, a dráma esetében azonban soha nincsen szükség erre a jelzőre, és a drámának mindig el is kell hárítania magától ezt az attributumot. Hiszen a dráma önmagánál fogva szubsztanciális, és ebből a szubsztancialitásból eredően kerek egész kozmosza nem ismeri egész és rész kont-

rasztját, nem ismeri eset és tünet szembeállítását: létezni – a dráma számára ez kozmikus létet jelent, a lényeg megragadását, totalitásának birtoklását. Az élet fogalmával azonban nem jár együtt totalitásának szükségszerűsége, az élet ugyanúgy tartalmazza minden önmagában véve önálló lény relatív függetlenségét is valamennyi rajta túlmutató kapcsolaton és kötöttségen, mint ezeknek a kapcsolatoknak és kötöttségeknek hasonlóképpen relatív elkerülhetetlenségét és nélkülözhetetlenségét. Ezért létezhetnek olyan epikus formák, melyek tárgya nem az élet totalitása, hanem csak egy metszet, csak egy önmagában véve életképes töredékrészlet a létezésből. Ezért azonban a totalitás fogalma az epika vonatkozásában nem magukból a teremtő formákból születik, nem transzcendentális, mint a drámáéban, hanem empirikus-metafizikus jelleget hordoz, mely elválaszthatatlanul egyesít magában transzcendenciát és immanenciát. Hiszen szubjektum és objektum az epikában nem azonosak egymással, mint a drámában, ahol az alkotó szubjektivitás – a mű perspektívájából nézve – csak határfogalom, az általában vett tudat egy fajtája, hanem világosan és jól körülhatárolhatóan megvannak a műben, és különválnak egymástól; és mert a tárgy formakívánta empirikusságából egy empirikus, alakító szubjektum következik, ez soha nem lehet a létrehozott világ totalitásának alapja és biztosítéka. A totalitás csak az objektum tartalmiságából adódhat valódi evidenciával: metaszubjektíven, transzcendensen, kinyilatkoztatásként és kegyelemként. Az epika szubjektuma mindig az élet empirikus embere, akinek alkotó, az élet fölé kerekedni kívánó dölyfe azonban a nagyepikában alázattá, szemlélődéssé válik, néma csodálkozássá a tiszta fénnyel kiragyogó értelem előtt, mely számára, a mindennapi létezés egyszerű embere számára egyszerre olyan váratlanul és magától értetődően jelenvalóvá és láthatóvá lett magában az életben.

A kisebb epikus formák szubjektuma uralkodóbb és magabiztosabb gesztussal áll objektumával szemben. Akár – és ez itt most nem az epikai formák rendezésére való kísérlet kíván lenni, nem is lehet az, még csak nagy vonalakban, utalásszerűen sem – hűvös és fölényes krónikásként nézi az elbeszélő a véletlen különös hatalmát, mely az egyes ember életének menetét összekuszálja, az ő szemszögéből nézve értelmetlenül és pusztítóan, számunkra azonban mélységeket feltáróan és felemelő borzongást keltve; akár a világ valamely kis zugát emeli egyedül érvényes valósággá, rendezetten viruló kertként, melyet az élet végtelen és kaotikus sivataga vesz körül; akár egy-egy ember sajátos és mély világélményét rögzíti, ő maga is megrendülten és átszellemülten, valamiféle határozott kontúrokkal formált és objektivált sorssá; mindannyiszor saját szubjektivitása lesz az, mely a világtörténés végtelenségből egy-egy részt kiragad, önálló életre kelt, és az Egész, melyből az a részlet származik, csak mintegy az alakok érzékelésén és gondolatvilágán keresztül, félbemetszett kauzalitások szálainak önkéntelen továbbszövésén át, csak egy magánvalóan létező világ tükrözéseként érvényesülhet a mű világában. Ezeknek az epikus formáknak éppen ezért mindig szubjektív jellegű a lekerekítettsége: az író az életnek egy darabját kiemelkedő, hangsúlyos, az élet egészétől különváló környezetté teszi meg; és a műben mind a kiválasztás, mind a lehatárolás magán viseli annak bélyegét, hogy a szubjektum szándékából és elgondolásából ered: többé-kevésbé tehát mindig lírai természetűek. Az egyes emberi lények és – szervesen formált – hasonlóképpen eleven kapcsolataik önállóságának és mindenségbe ágyazottságának relativitása itt megszüntethető, formává emelhető, ha a művet teremtő szubjektum tudatos tételezése éppen az élet eme darabkájának izolált létezéséből immanensen sugárzó értelmet teszi evidenciává. A szubjektum formáló, alakot és körvona-

lakat teremtő tevékenysége, a tárgy kezelésének és megteremtésének szuverén jellege mindig a totalitás nélküli epikus formák líraisága. Ez a líraiság itt az utolsó epikus egység; nem valamely elmagányosodott Én önkitáró ömlengése, tárgyanincs kontemplációban, nem is a tárgy feloldása érzékelésekben és hangulatokban; hanem normát teremtve és formát alkotva, minden ábrázolt dolog egzisztenciájának hordozója. Az élet adott részletének jelentőségével és súlyával párhuzamosan azonban a líraiság közvetlenül áradó erejének is fokozódnia kell; a mű egyensúlya nem egyéb, mint a tételező szubjektum és az általa kidolgozott és felmutatott tárgy egyensúlya. Az élet izolált furcsaságának és kérdésességének formájában, a novellában, ez a líraiság még nagyon határozottan meg kell hogy bújjék a minuciózusan és kemény vonalakkal megmunkált tárgy eseménysora mögött: a líra itt még a tiszta választás kérdése: a boldogító és pusztító, de mindannyiszor ok nélkül száguldó és lesujtó véletlen kiáltó önkényét itt még csak ugyanennek a véletlenszerűségnek tisztán áttekinthető, kommentár nélküli, merőben tárgyszerű megragadása által lehet egyensúlyozni. A novella a legtisztábban artisztikus forma: minden művészi megformálás végső értelmét mondja ki az alkotás hangulataként, tartalmának értelmeként, még ha – éppen ezért – absztraktul is. Miközben megpillantható lesz az értelemnélküliség a maga leplezetlen, cseppet sem szépített meztelenségében, ez a félelem és remény nélküli pillantás, lenyűgöző erejével, a forma szentségét adományozza neki: az értelemnélküliség, éppen értelemnélküliségként, alakot ölt; örökkévaló lesz, a forma elfogadja, magához emelve megszünteti és megváltja őt. A novellát és a lírai-epikai formákat ugrásszerű fokozat választja el. Míg az, amit a forma értelemmé emelt, még tartalmát tekintve is, bármily relatívan, de értelemmel bír, a némává lett szubjektumnak küzdenie kell saját szavaiért, melyek az ábrázolt eset relatív értelmétől az abszo-

lút felé verhetnek hidat. Az idillben ez a líraiság még csaknem teljesen egybeolvad az emberek és dolgok körvonalaival; sőt, éppen ez a líraiság adja e körvonalak békés elvonultság által belengett lágyságát és szellősségét, a künt tomboló viharoktól óvott boldog menedéket. Csak ahol az idill eposszá transzcendálódik, mint Goethe és Hebbel „nagy idilljeiben", ahol az élet egésze, minden veszélyével együtt, ha nagy messzeségből is, tompítottan és megszelídítve, mégis: belejátszik az eseményekbe, ott kell magának a költőnek is hallatnia hangját, ott kell saját kezűleg áldásos distanciát teremtenie: hogy sem hőseinek mindenekfölött győzedelmeskedő boldogsága méltatlan önelégültséggé ne váljon, nehogy az a benyomásunk legyen tehát, hogy a hősök gyáván megfutamodtak a semmiképpen ki nem küszöbölt, le nem győzött, csak őket történetesen megkímélő bajok közvetlen közeléből, sem a veszélyek és az élet totalitásának földrengései, melyek e veszedelmeket okozzák, sápadt, élettelen sémákká ne fakuljanak, nevetséges és értéktelen bohózattá alacsonyítva a megmenekülés boldogságát. És ez a líra ott növekszik tiszta, mindent kimondó áradássá, ahol az események a maguk epikusan objektiválódott tárgyszerűségükben valamely végtelen érzés hordozói és szimbólumai lesznek; ahol egy *lélek* a hős és e lélek vágyakozása a cselekmény – Ch. L. Philippe-ről szólva, *chantefable*-nak neveztem egy ízben ezt a formát –; ahol a tárgy, az ábrázolt esemény valami egyedülvaló marad, és az is kell hogy maradjon, ahol azonban az eseményt magába olvasztó és kisugárzó élményben az egész élet végső értelme, a költő értelmet adó és az élet felett győzedelmeskedő ereje nyugszik. De ez az erő is lírai: nem egyéb ez, mint a költő személyisége, mely tudatosan, nagyon is öntudatosan zengeti meg – eszközökként, hangszerként játszva az eseményeken – a világ saját maga teremtette értelmezését, s nem az eseményekből, mint az egyetlen és igaz szó őrzőiből, akarja kihallani azt; nem az

élet totalitását ábrázolja tehát, hanem saját viszonyát ahhoz, saját értékelő vagy leértékelő gesztusát és állásfoglalását, ahol is a költő empirikus szubjektumként, a maga teljes nagyságában, ugyanakkor azonban a maga egész kreatúraszerű korlátozottságában lép az ábrázolás színpadára.

És a tárgynak a lét egyeduralkodójává lett szubjektum általi megsemmisítése sem adhatja az élet totalitását, mely saját fogalmának megfelelően extenzív: bármily magasan tornyosul is objektumai fölé az ilyen szubjektum, azok mégsem egyebek, mint egyes tárgyak; ily módon legfeljebb az egyes tárgyak szuverén birtoklásáig jut el, azok összege azonban soha nem lesz azonos az igazi totalitással. Mert ez a fölényes-humoros szubjektum ugyanis éppúgy empirikus marad, amit pedig alkot, nem egyéb, mint állásfoglalás saját, lényegüket tekintve hozzá hasonló objektumaival kapcsolatosan; az a kör pedig, melyet a saját maga által *világ*-ként kiválasztott és lekerekített egység köré von, csupán a szubjektum határait mutatja, és nem valamiféle önmagában teljes kozmoszét. A humorista lelke valódibb szubsztancialitásra éhezik, mint amit az élet neki nyújtani tudhat; ezért töri-zúzza szét azután az élet törékeny totalitásának minden formáját és határát, hogy valamiképpen az élet egyetlen igazi forrásához, a tiszta, világon-uralkodó Énhez jusson. De az objektumok világának szétzúzásával maga a szubjektum is töredékké lesz; csak az Én marad meg létezőként, ám az ő egzisztenciája is szétfolyik az önmaga által teremtett omladékvilág szubsztanciátlanságában. Ez a szubjektivitás mindent maga akar megteremteni, és éppen ezért csak egy részletet tükrözhet végül.

Ez tehát a nagyepika szubjektivitásának paradoxona, a „hagyd el, amit tudsz, hogy nyerj" elvé: minden alkotói szubjektivitás lírai lesz, és csak a puszta tudomásulvétel, a világ felfogásának alázatos és tiszta eszközévé válása részesülhet a teljesség megnyilvánulásának kegyelmében. A *Vita nuová*-tól

a *Divina commediá*-hoz vezető ugrás ez; vagy akár: a *Werther* és a *Wilhelm Meister* közötti; ezt az ugrást tette meg Cervantes, aki, miközben ő maga elnémult, a *Don Quijote* világhumorát szólaltatta meg, míg azonban Sterne és Jean Paul csodálatos hangjai csupán valamiféle merőben szubjektív és ezért lehatárolt, szűk és önkényes világtöredék tükrözését nyújthatják. Ez nem értékítélet, csupán műfajmeghatározó a priori: az élet egésze nem engedi meg, hogy transzcendentális középpontot mutassunk ki benne, és azt sem tűri, hogy sejtjeinek egyike uralkodó szerephez jusson. Csak ha egy szubjektum, messze elkülönülve az élet minden lehetséges síkjától s szükségszerűen velejáró empíriájától, a lényegiség tiszta magasában trónol, ha ő maga semmi más, mint a transzcendentális szintézis hordozója: csak akkor képes önnön struktúrájában hordozni a totalitás minden előfeltételét, és saját korlátait csak akkor teheti a világ határaivá. Ilyesfajta szubjektum azonban az epikában elképzelhetetlen: az epika ugyanis élet, immanencia, empíria, és Dante *Paradicsom*-a lényege szerint közelebb áll az élethez, mint Shakespeare dacos teljessége.

A lényegszféra szintetizáló ereje sűrűsül meg a drámai probléma konstruktív totalitásában: a problémából eredően szükségszerű, legyen az akár lélek, akár esemény, saját – a centrumhoz kötődő – kapcsolatai folytán nyer létezést; ennek az egységnek az immanens dialektikája adja minden egyes jelenségnek az őt – a centrumtól való távolsága és a probléma szempontjából mért súlya szerint – megillető létet. A probléma itt kimondhatatlan, mert nem egyéb, mint az Egész konkrét eszméje, mert csak minden hang összecsengése képes megszólaltatni azt a tartalmi gazdagságot, mely benne rejlik. Az élet számára azonban a probléma: absztrakció; egy alak vonatkozása a problémához soha nem ölelheti fel az élet teljes gazdagságát, és az élet szférájának, minden eseményének allegorikusan kell problémára vonatkoznia. Mert bár Goethe

magasrendű művészete a Hebbel által joggal „drámainak" nevezett *Vonzások és választások*-ban képes volt mindent a központi probléma vonatkozásában megszólaltatni és lemérni, de a kezdettől fogva a probléma felé vezető szűk csatornákba szorított lelkek még nála sem tudnak valóságos létezésre jutni; sőt, még a problémára – szűkre – szabott cselekmény sem kerekedhet igazi teljességgé; s még ahhoz is, hogy e kisvilág apró kis burkát megtöltse, arra kényszerül az író, hogy idegen elemeket vonjon be műve körébe, s ha ez mindenütt olyan remekül sikerült volna is, mint a szerkesztésben megnyilvánuló páratlan ízlés és mértéktartás egyes mozzanataiban, még akkor sem jöhetett volna létre totalitás. A *Nibelung-ének* „drámai" koncentrációja pedig Hebbel szép, *pro domo* tévedése: egy nagy költő kétségbeesett erőfeszítése, hogy egy valóban epikus anyagnak a megváltozott világban szétesző epikus egységét megmentse. Brünhilda emberfeletti alakja nő és walkür keverékévé süllyedt, a kérőt, a gyenge Günthert tartásnélkülivé, felettébb kérdésessé alacsonyítva, a sárkányölő Siegfriedből pedig csak néhány mesemotívum került át lovag-képébe. Itt természetesen hűség és bosszú, Hagen és Kriemhilde problémája jelenti a menekülést. De kétségbeesett, mindenképpen csak artisztikus kísérlet az, mely a kompozíció eszközeivel, a mű felépítésének és szerveződésének segítségével olyan egységet akar helyreállítani, aminek szerves lehetősége immáron nincs többé. Kétségbeesett kísérlet az ilyen, és – hősies kudarc. Mert valamely *egység* létrejöhet mindig, de egy igazi *teljesség* soha. Az *Iliász* cselekményében – kezdet és befejezés nélkül – zárt kozmosz virul ki mindent átfogó, mindent magába záró életté; a *Nibelung-ének* tisztán komponált szerkezete életet és pusztulást, várakat és romokat rejt művészien kiképzett homlokzata mögött.

Az epopeiát és a regényt, a nagyepika két objektivációját nem az ábrázolói szándék különbözteti meg egymástól, hanem azok a történetfilozófiai adottságok, amelyeket az ábrázolás számára készen találnak. A regény annak a korszaknak az epopeiája, amely számára nincs már érzékletesen adva az élet extenzív totalitása, amely számára problémává vált az értelem életimmanenciája, és amely mégis vonzódik a totalitáshoz. Felszínes és csak artisztikus eljárás volna, ha a versben és a prózában keresnénk az egyedüli és döntő műfajmeghatározó ismérveket. A vers az epikának és a tragédiának nem végső szerkezeti elve, de minden bizonnyal mély értelmű tünet, választóvíz, amely a legsajátlagosabban és legvalódibb módon hozza felszínre tulajdonképpeni lényegüket. A tragikus vers éles és kemény, elszigetel, és távolságot teremt. A hősöket felruházza formaszülte magányosságuknak egész mélységével, és csak a harc és a megsemmisülés viszonylatait engedi elhatalmasodni köztük; lírájában felcsendülhet az út és a cél kétségbeesése és mámora, felcsillanhat annak a szakadéknak a mérhetetlensége, amely fölött ez a lényegbeliség lebeg, de sohasem tör fel – mint olykor a prózában – a csupán lelki-emberi egyetértés az alakok között, a kétségbeesés sohasem válik elégiává, és a mámor a saját csúcsai iránti vággyá, a lélek sohasem próbálhatja pszichologizáló hiúsággal felmérni saját szakadékát, és nem csodálhatja magát öntetszelgően saját mélységének tükrében. A drámai vers – körülbelül így írta Schiller Goethének – leleplezi a tragikus lelemény minden trivialitását, olyan specifikus élességgel és súllyal rendelkezik, amelylyel szemben nem állhat helyt a puszta elevenség, ami csak más kifejezés a drámai trivialitásra: a nyelv és a tartalom súlyellentétével birkózva, a triviális érzület szükségképpen túlerőlteti magát. Az epikus vers is teremt távolságokat, de a

távolságok az élet szférájában lelkesülést és könnyűséget jelentenek, az embereket és dolgokat méltatlanul körülhurkoló kötelékek meglazulását, annak a tompaságnak és nyomottságnak a megszűnését, amely – úgy általánosságokban véve – az élethez tapad, és amely csak szerencsés pillanatokban oszlik el; az epikus vers távolságteremtése éppen ezeket a pillanatokat teszi meg az élet szintjévé. A vers hatása tehát itt ellentétes irányú, éppen mert közvetlen következményei azonosak: mindkettő a trivialitást irtja ki, hogy saját lényegéhez közelebb kerüljön. Mert a trivialitás, az élet szférája, az epika számára: a súly, ahogy a tragédia számára a könnyűség volt. Annak tárgyias biztosítéka, hogy a minden elevenségtől való teljes eltávolodás nem az élet üres absztrakciója, hanem a lényeg létezővé válása, csak ezeknek az élettől eltávolodott ábrázolásoknak az állagában található meg: csak ha létük, az élettel való minden összehasonlítást kiállva, teljesebbé, kerekebbé és súlyosabbá vált, mint ahogy ezt a beteljesedésre törő vágy kívánhatja, csak akkor lesz tapinthatóan nyilvánvalóvá, hogy végbement a tragikus stilizálás; és minden könnyűség és sápadtság, amelynek persze semmi köze az élettelenség filiszteri fogalmához, azt mutatja, hogy nem volt jelen a normatív tragikus érzület, és a részletek pszichológiai finomsága és lírai műgondja ellenére is a mű trivialitását bizonyítja.

De az élet számára a súly jelentése: a jelenvaló értelem távolléte, az értelem nélküli oksági kapcsolatokban való reménytelen megrekedés, a terméketlen földközelben és égtávolban való elcsenevészesedés, a pusztán brutális anyagszerűség bilincseiben való sínylődés kényszere és önfelszabadításra való képtelenség, mindaz, amit az élet legjobb immanens erői állandóan le akarnak küzdeni; a forma értékfogalmával kifejezve: a trivialitás. Az élet boldogan létező totalitása előre meghatározott összhangban (harmonia praestabilita) hozzá van rendelve az epikus vershez: már minden élet mitológiai átka-

rolásának költészet előtti folyamata is megtisztította a létet a triviális súlytól, és Homérosz verseiben csak kinyílnak e tavasz kivirágzásra kész bimbói. De a vers csak halk indíték lehet a virágba szökkenéshez, csak a szabadság koszorújával övezheti a minden bilincsből megszabadultat. Ha a költő tette a betemetett értelem kiásása, ha hősei épp hogy kitörtek börtönükből, és földi súllyal terhes, vágyott szabadságuk álmodott honát csak most kell nehéz harcokban meghódítaniuk, vagy fáradságos tévutakon keresniük, akkor nem elegendő a vers hatalma ahhoz, hogy ezt a távolságot – a szakadékot virágszőnyeggel eltakarva – járható úttá változtassa át. A nagyepika könnyűsége ugyanis csak a történelmi óra konkrét, immanens utópiája, és a formáló távolságnak, amelyet a vers kölcsönöz mindenkori anyagának, el kell rabolnia akkor az epikától nagy szubjektumnélküliségét és totalitását: idillé vagy lírai játékká kell változtatnia azt. Mert a nagyepika könnyűsége csak akkor válik értékké és valóságteremtő erővé, ha valóban ledobja magáról a görnyesztő bilincseket. Sohasem vezethet nagyepikára, ha az író a felszabadult fantázia szép játékaiba veszve elfeledkezik a rabszolgaságról, vagy megfontoltan a boldog szigetekre menekül, amelyek a triviális kötöttségek világának térképén sehol sem lelhetők fel. Olyan korokban, amelyeknek már nem adatott meg ez a könnyűség, száműzték a verset a nagyepikából, vagy váratlanul és szándéktalanul lírai költészetté változik át. Ekkor csak a próza foghatja át egyforma erővel a szenvedést és a babért, a harcot és a koronázást, az utat és a felavatást; csak kötetlen hajlékonysága és ritmustalan kötöttsége talál rá ugyanolyan erővel a megtalált értelemtől immár immanensen felsugárzó világ bilincseire és szabadságára, adott súlyára és kiküzdött könnyűségére. Nem véletlen, hogy a dallá vált valóság széthullása Cervantes prózájában a nagyepika szenvedéllyel teljes könnyűségévé nőtt, amíg Ariosto versének vidám tánca já-

ték, líra maradt; nem véletlen, hogy az epikus Goethe idilljeit versbe öntötte, a *Meister*-regény totalitása számára pedig a prózát választotta. A távolság világában minden epikus vers lírává válik – a *Don Juan* és az *Anyegin* versei a nagy humoristákhoz csatlakoznak –, mert a versben nyilvánvalóvá válik mindaz, ami rejtett, és a távolság, amelyet a próza megfontolt lépése a lassan közeledő értelem segítségével művészien legyőz, csupaszon, kigúnyolva, lábbal tiporva vagy elveszett álomként jelenik meg a vers gyors röptében.

Dante versei líraibbak, mint Homéroszéi, de mégsem líraiak: a ballada hangját sűrítik és egyesítik epopeiává. Az élet értelmének immanenciája Dante világa számára jelenvaló, de a túlvilágban: ez a transzcendencia tökéletes immanenciája. Az élet megszokott világában tapasztalható távolság áthidalhatatlanná fokozódott, de túl ezen a világon minden tévelygő megtalálja örökléttől fogva reá váró hazáját; minden itt magányosan felcsendülő hangra ott kardal vár, mely hangját magába fogadja, eljuttatja a harmóniáig, és harmóniává válik általa. A távolsággal teljes világ messze kinyúlva és kaotikusan gomolyogva terül el az érzékletessé vált értelem sugárzó égboltja alatt, és minden pillanatban látható és leplezetlen. A túlvilági haza minden lakosa innen származik, a sors megbonthatatlan hatalma ide köti őket, de mindegyik csak akkor ismeri fel ezt a világot, és csak akkor láthat át törékenységén és súlyán, ha értelmessé vált útja elérte a véget; minden alak egyéni sorsát énekli, az elszigetelt eseményt dalolja, amelyben világossá vált, ami számára rendeltetett: mindenki balladát énekel. És ahogy a transzcendens világszerkezet totalitása előre meghatározó, értelemadó és átfogóan a priori minden egyéni életút számára, így burkol be mindent ennek az építménynek, szerkezetének és szépségének fokozódó megértése – a tévelygő Dante nagy élménye – immár kinyilatkoztatott értelmének egységével: Dante felismerése az egyes embert a tel-

jesség építőkövévé változtatja, a balladák egy epopeia énekeivé lesznek. De csak a túlvilágon válik távolság nélkül láthatóvá és immanenssé e világ értelme. Ezen a világon törékeny a totalitás, vagy csak vágyunk rá, Wolfram vagy Gottfried versei csak líraian díszítik regényüket, és a *Nibelung-ének* balladaszerűsége csak kompozicionálisan leplezhető, de sohasem kerekíthető ki világot átfogó totalitássá.

Az epopeia egy magában zárt élettotalitást ábrázol, a regény pedig arra tesz kísérletet, hogy ábrázolva feltárja és felépítse az élet rejtett totalitását. A tárgy adott szerkezete adja meg az érzületet az ábrázoláshoz – a keresés csak azt fejezi ki a szubjektum oldaláról, hogy az élet objektív egészéből és szubjektummal való kapcsolataiból egyaránt hiányzik a magától értetődő harmónia. A történelmi szituációban rejlő buktatókat és szakadékokat be kell vonni az ábrázolás körébe, nem lehet és nem szabad őket a kompozíció eszközeivel eltakarni. Így objektiválódik a regény formameghatározó alapérzülete mint a regényhősök pszichológiája: a regényhősök keresők. A keresés egyszerű ténye jelzi, hogy közvetlenül sem a célok, sem az utak nem lehetnek adva, vagy hogy pszichológiailag közvetlenül és megingathatatlanul adott voltuk nem valóban létező összefüggések vagy etikai szükségszerűségek evidens megismerése, hanem csak lelki tény, amelynek a tárgyak vagy a normák világában nincs szükségképpen megfelelője. Más szóval: lehet bűnözés vagy téboly is; és a bűnözést a helyeselt hősiességtől, a tébolyt az életen úrrá levő bölcsességtől elválasztó határok pusztán pszichológiai, mozgó határok, ha az elért cél a nyilvánvalóvá vált, reménytelen útvesztettség iszonyú fényében el is válik a megszokott valóságtól. Az epopeia és a tragédia nem is ismer ebben az értelemben bűnözést és tébolyt. Ami hétköznapi fogalmaink szerint bűnözés, az számukra vagy egyáltalán nem létezik, vagy nem más, mint az a szimbolikusan bekapcsolt, érzékelhetően messze világító

pont, ahol láthatóvá válik a lélek viszonya sorsához, metafizikus honvágya előrelendítőjéhez. Az epopeia vagy tiszta gyermekvilág, ahol az átvett, szilárd normák áthágása szükségképpen bosszút von maga után, amelyet ismét meg kell bosszulni, és ez így megy tovább a végtelenségig, vagy tökéletes teodicea, ahol a bűn és a bűnhődés mint két egyforma nehéz, homogén súly hever a világ ítélőszékének serpenyőiben. A tragédiában pedig a bűn semmiség vagy jelkép; a cselekmény puszta eleme, melyet technikai törvényszerűségek követelnek vagy határoznak meg, vagy pedig a lényegük szerint evilági formák széttörése, olyan kapu, melyen át a lélek önmagához lép be. A tébolyt egyáltalán nem ismeri az epopeia, ez ugyanis egy, csak így világossá váló túlvilág általános, érthetetlen nyelve volna; a problémátlan tragédia számára kifejezheti szimbolikusan a véget, egyenértékű lehet a testi halállal vagy az önösség lényegi tüzében elemésztett lélek élőhalott tengődésével. A bűn és a téboly ugyanis a transzcendentális otthontalanság objektivációja; egy tett otthontalansága a társadalmi összefüggések emberi rendjében, és egy lélek otthontalansága a személyfölötti értékrend lenni-kellő rendjében. Minden forma a létezés valamely alapvető disszonanciájának feloldása, olyan világ, amelyben a fonákság is az őt megillető helyre kerülve, az értelem hordozójának, szükségszerű feltételének látszik. Ha tehát egy formában az értelemellenesség csúcsát, mély és valódi emberi törekvések légüres térbe való kifutását vagy egy végső emberi hiábavalóság lehetőségét fel kell venni, mint hordozó tényt, és azt, ami magában véve értelemellenes, meg kell magyarázni, és szét kell szedni, tehát létezőnek és megszüntethetetlenül jelenlevőnek kell elismerni, akkor ebben a formában némely áramlatok a beteljesülés tengerébe torkollhatnak ugyan, mégis minden alaknak és eseménynek a nyilvánvaló célok eltűnésére, az egész élet iránytalanságára kell felépülnie mint szerkezeti alapra, alapvető a priorira.

Ahol a célok közvetlenül adva nincsenek, ott a képződmények, amelyeket a lélek emberré válása során az emberek közt talál, amelyek tevékenységének színterei és szubsztrátumai, elvesztik a személyfölötti lenni-kellő szükségszerűségekbe bocsátott, nyilvánvaló gyökereiket; egyszerűen léteznek, talán hatalommal teljesek, talán korhadtak, de nem viselik az abszolútum szentségét, és nem is a lélek túlcsorduló bensőségének természetes hordozói. A konvenció világát alkotják: olyan világot, amelynek mindenható hatalma csak a lélek bensejére nem terjed ki; amely a maga áttekinthetetlen sokrétűségében mindenütt jelen van; amelynek szigorú törvényszerűsége, mind levésében, mind létében szükségképpen nyilvánvalóvá válik a megismerő szubjektum előtt, de amelyben mindezen törvényszerűségek ellenére a célkereső szubjektum éppúgy nem láthat értelmet, mint ahogy a cselekvőnek sem nyújt anyagot a maga érzéki közvetlenségében. Ez a világ egy második természet; akárcsak az első, csupán megismert, értelemtől idegen szükségszerűségek foglalataként határozható meg, és ezért valódi szubsztanciája felfoghatatlan és megismerhetetlen. A költészet számára azonban csak a szubsztanciának van létezése, és csak a legbensőségesebben egynemű szubsztanciák kerülhetnek össze a kompozicionális vonatkozások küzdelmes kapcsolata révén. A líra ignorálhatja az első természet jelenséggé válását, és ennek az ignorálásnak az alkotóerejéből megteremtheti a szubsztanciális szubjektivitás proteuszi mitológiáját: számára csak a nagy pillanat létezik, és ebben örökké vált a természet és a lélek érzékletes egysége vagy érzékletes különválása, a lélek szükségszerű és helyeselt egyedülléte: a vaktában múló időtartamtól elszakítva, a dolgok zavarosan meghatározott pluralitásából kiemelve, a lélek legtisztább bensősége szubsztanciává kocsonyásodik a lírai pillanatban, és az idegen és megismerhetetlen természet benső ösztönzésére keresztül-kasul átvilágított jelképpé sűrűsödik össze. De csak a

lírai pillanatokban hozható létre ez a viszony lélek és természet között. Máskor a természet, az értelemtől való távolsága miatt, érzékletes szimbólumok valamiféle festői lomtárává válik, amely láthatólag megbabonázott mozgalmasságba merevedett, és csak a líra varázsigéje csendesítheti le értelmesen mozgalmas nyugalomba. Mert ezek a pillanatok csak a líra számára alkotók és formameghatározóak; csak a lírában válik a szubsztanciának ez a közvetlen felvillanása olyan erővé, mely hirtelen el tudja olvasni az elfeledett ősírásokat; csak a lírában válik az élményt hordozó szubjektum az értelem egyedüli hordozójává, egyedül igazi valósággá. A dráma olyan szférában játszódik le, amely túl van ezen a realitáson, és az epikus formák számára a szubjektív élmény a szubjektumban marad: hangulattá válik. És a természet – levetve mind értelemtől idegen, önálló életét, mind pedig értelemmel telített szimbolikáját – háttérré válik, kulisszává, kísérő hangulattá: elvesztette önállóságát, és immár csak a lényeg, a bensőség érzékileg megragadható vetülete.

Az emberi képződmények második természetének nincs lírai szubsztancialitása: formái túl merevek ahhoz, hogy a jelképteremtő pillanathoz idomulhassanak; törvényeinek tartalmi lecsapódása túl meghatározott ahhoz, hogy valaha is elhagyhassák azokat az elemeket, amelyek a lírában szükségképpen esszéisztikus indítékokká válnak; ezek az elemek azonban oly kizárólagosan a törvényszerűségek kegyelméből élnek, létezésüknek annyira nincs tőlük független észlelhető értéke, hogy nélkülük szükségképpen a semmibe kell széthullaniuk. Ez a természet nem néma, nem érzékletes és értelemtől idegen, mint az első: ez egy megmerevedett, idegenné vált jelentéskomplexum, amely nem indítja már meg a bensőséget, elporladt bensőségek koponyabeli lakhelye, és ezért csak ama lelki tartalmak feltámasztásának metafizikus aktusa révén volna felébreszthető – ha ez lehetséges volna –, amelyeket

korábbi vagy akart létezésében megalkotott vagy tartalmazott, de más bensőségek sohasem éleszthetnék fel. Túl közeli rokona e második természet annak, amire a lélek törekszik, semhogy ez hangulatok puszta nyersanyagként kezelhesse, de ahhoz túl idegen, hogy a lélek megfelelő kifejezője legyen. A természettel, az első természettel szembeni idegenség, a modern szentimentális természetérzés csak annak az élménynek a vetülete, hogy az ember számára magaalkotta környezete nem szülői ház már, hanem börtön. Amíg igazán illenek az emberhez az általa és önmaga számára épített képződmények, addig szükségszerű otthonának számítanak, amelybe beleszületett; nem támadhat fel benne olyan vágy, amely önmaga számára, a keresés és megtalálás tárgyaként tételezi és átéli a természetet. Az első természet, a természet mint törvényszerűség a tiszta megismerés számára, és a természet, mely vigaszt nyújt a tiszta érzület számára, nem más, mint az emberek és képződményeik közti elidegenedés társadalomfilozófiai objektivációja. Ha a képződmények lelki tartalma nem tud már közvetlenül lélekké válni, ha a képződmények már nem csupán olyan benső tartalmak összetömörülésének és felduzzadásának látszanak, amelyek minden pillanatban lélekké változtathatók vissza, akkor egy embereket találomra, vakon és kivétel nélkül uralma alá hajtó hatalomra kell szert tenniük, hogy fennmaradhassanak. És az őket szolgaságban tartó hatalom megismerését az emberek törvényeknek nevezik, és mindenhatóságuk és korlátlan birodalmuk vigasztalansága a törvény fogalmában egy embertől távoli, örök és megváltoztathatatlan szükségszerűség fennkölt és felemelő logikai rendszerévé válik a megismerés számára. A törvények természete és a hangulatok természete a léleknek ugyanarról a helyéről származik: egy elért és értelmes szubsztancia lehetetlenségét feltételezik, azt, hogy az alkotó szubjektum semmiképpen sem találhat egy neki megfelelő, alkotó objektumot. A természeti él-

ményben az egyedül reális szubjektum hangulatban oldja fel az egész külvilágot, és maga is hangulattá válik a szemlélődő szubjektumnak és tárgyának könyörtelen lényegi azonossága miatt; és egy akarástól és vágyaktól megtisztult világ megismerésének tiszta akarása a szubjektumot megismerői funkciók aszubjektív, konstruktív és konstruált foglalatává változtatja át. Ennek így kell történnie. Mert csak akkor alkotó a szubjektum, ha belülről cselekszik, csak az etikai szubjektum az; csak akkor nem lesz a törvény és a hangulat rabja, ha tetteinek színtere, cselekvésének normatív tárgya a tiszta etika anyagából van formálva: ha a jog és a szokás azonos az erkölccsel, ha a képződményekbe nem kell több lelki tartalmat belevinni, hogy cselekedetre bírjuk őket, mint amennyit tettekkel ki lehet oldani belőlük. Egy ilyen világ lelke nem akar törvényeket megismerni, mert maga a lélek az ember törvénye, beigazolódásának minden anyagában az ember ugyanannak a léleknek ugyanazt az arcát pillantja meg. Kicsinyes és fölösleges játéknak látná, ha a nem-emberi külvilág idegenségét a szubjektum hangulatteremtő erejével győzné le: csak az az emberi világ jön tekintetbe, ahol a lélek – emberként, istenként vagy démonként – otthon érzi magát; benne megtalálja a lélek mindazt, amire szüksége van, semmit sem kell magából megalkotnia vagy megelevenítenie, mert létezése csordulásig telve van annak megtalálásával, összegyűjtésével és megformálásával, ami lelkével rokon tartalomként közvetlenül adva van a számára.

Az epikus egyént, a regény hősét ez a külvilággal kapcsolatos idegenség hozza létre. Amíg a világ bensőleg egynemű, addig az emberek sem különböznek minőségileg egymástól: bizonyára akadnak hősök és csirkefogók, jámborok és bűnözők, de a legnagyobb hős is csak fejhosszal emelkedik ki a hozzá hasonlók seregéből, és még a balgák is felfogják a legbölcsebbek méltóságteljes igéit. A bensőség önálló életére

csak akkor van lehetőség és szükség, ha az emberek közti különbségek áthidalhatatlan szakadékokká mélyültek; ha az istenek elnémulnak, és sem áldozat, sem eksztázis nem oldhatja meg titoktartó nyelvüket; ha a tettek világa leválik az emberekről, és kiürül e miatt az önállóság miatt, és képtelenné válik arra, hogy magába fogadja a tettek valódi értelmét, hogy szimbólumokká legyen és szimbólumokban oldja fel őket: ha a bensőség és a kaland elválik egymástól mindörökre.

Az epopeia hőse, szigorúan véve, sohasem egyetlen egyén. Ősidőktől fogva az eposz lényeges ismérvének tartották, hogy nem személyes sors a tárgya, hanem egy közösségé. Ez jogos felfogás, hiszen az epikus kozmoszt meghatározó értékrendszer kereksége és zártsága túlontúl szerves egészet alkot, és így egyetlen rész sem különülhet el benne annyira, egy sem hagyatkozhat annyira magára, hogy magát bensőségként találja meg, hogy személyiséggé váljon. Ettől a világtól még idegen és távoli a minden lelket önállónak és összehasonlíthatatlannak tételező etika mindenhatósága. Ha az élet mint élet immanens értelmet talál önmagában, akkor a szervesség kategóriái határoznak meg mindent: az egyéni szerkezetet és arculatot a rész és egész kölcsönös feltételezettsége hozza létre, nem pedig a magányos és tévelygő személyiség önmagáról való polemikus tűnődése. Ezért ilyen zárt világban egy eseménynek mindig mennyiségi jeletősége van: a kalandsorozat, amelyben az esemény szimbolikussá válik, attól kapja súlyát, hogy milyen fontos egy nagy, szerves életkomplexum, egy nép vagy nemzetség java és jaja szempontjából. Az epopeia hősei szükségképpen királyok, és ennek más – bár szintén formai – okai vannak, mint a tragédia hasonló követelményének. A tragédiában csak azért szabály ez, mert el kell távolítani minden kicsinyes, hétköznapi oksági viszonyt a sorsontológia útjából: mert a társadalom csúcsán álló személy az egyetlen, akinek

konfliktusai egy jelképes egzisztencia érzékletes látszatának megtartása mellett, kizárólag a tragikus problémából nőnek ki; mert csak őt veszi körül már külső megjelenési formájában is az elszigetelt jelentékenység kívánatos légköre. Ami a tragédiában szimbólum volt, az az epopeiában valósággá válik: itt valóságos súlya van annak, hogy egyedi sors egy Egészhez kapcsolódik. Itt az eseményeknek tartalmat ad a világsors, amely a tragédiában csak kellő számú nulla volt, amit az egyhez illesztettek, hogy millióvá változtassák át; és e sors viselése nem teremt magányt hordozója körül, ellenkezőleg, ahhoz a közösséghez köti eltéphetetlen szálakkal, amelynek sorsa az ő életében kristályosodott ki.

És a közösség szerves – és ezért magában értelmes –, konkrét totalitás: ezért egy epopeia kalandtömege mindig tagolt, és sohasem szigorúan zárt: bensőleg végtelenül gazdag élőlény, amelynek fivérei és szomszédai vannak, ugyanolyan vagy hozzá hasonló élőlények. A homéroszi eposzok azért kezdhették a történetet közepén, és azért nem kellett véggel befejezniük, mert a valóban epikus érzület indokoltan közönyös minden architektonikus felépítés iránt, és idegen anyagtömegeknek – mint a *Nibelung-ének* Berni Dietrichének – belejátszása sohasem zavarhatja meg ezt az egyensúlyt: az eposzban ugyanis minden a saját életét éli, és kerekségét saját benső jelentősége teremti meg. Az idegen elem itt nyugodtan kezet nyújthat a központinak, a konkrétumok puszta érintkezése konkrét viszonylatokat hoz létre, és az idegenség perspektivikus távolsága és ki nem bontott gazdagsága miatt nem fenyegeti az egységet, és mégis részt kap a szerves létezés evidenciájából. Dante az egyetlen nagy példa, ahol az architektúra egyértelműen legyőzi a szervességet: ezért ő történelemfilozófiai átmenet a tiszta epopeiától a regényhez. Még rendelkezik az igazi epopeia tökéletesen immanens távolságnélküliségével és zártságával, de alakjai már egyének, akik tu-

datosan és erélyesen szembeszegülnek egy velük szemben lezáruló valósággal, és ennek az ellenállásnak a során valódi személyiségekké lesznek. És Dante totalitásának alkotó elve is rendszeres elv, mely megszünteti a szerves részegységek epikai önállóságát, és hierarchikusan elrendezett, tulajdonképpeni részekké változtatja őket. Az alakoknak ez az egyénisége persze inkább tapasztalható a mellékfiguráknál, mint a hősnél, és e tendencia intenzitása a periféria felé haladva és a céltól eltávolodva növekszik; minden részegység megőrzi önálló lírai életét – olyan kategória ez, amelyet a régi eposz nem ismert, és nem is ismerhetett. Az eposz és a regény feltételeinek ez az egyesítése és epopeiává való összegezódésük a dantei világ világstruktúrájának dualizmusán alapul: az élet és az értelem evilági széttépettségét az életnek és az értelemnek a jelen levő és átélt transzcendenciában való egybeesése múlja felül és szünteti meg: a régebbi eposz posztulátum nélküli szervességével Dante a teljesített posztulátumok hierarchiáját állítja szembe, minthogy ő az egyetlen költő, aki nélkülözheti hőse látható társadalmi szintjét és közösséget is meghatározó sorsát, mert hősének élménye az általában vett emberi sors szimbolikus egysége.

4. A REGÉNY BELSŐ FORMÁJA

A dantei világ totalitása: a fogalmak látható rendszeréé. Éppen ez az érzéki dologiság és szubsztancialitás, méghozzá mind maguké a fogalmaké, mind a rendszerben elfoglalt hierarchikus rendjüké, teszi lehetővé, hogy zártság és totalitás alkotó és ne regulatív felépítéskategória legyen; hogy az Egészen keresztül vezető út feszültségekkel teli, ugyanakkor jól irányított, biztos kézzel vezetett utazás lehessen, s ne valamiféle célja után tapogatózó bolyongás; vagyis eposzt tesz lehetővé

ott, ahol a történetfilozófiai helyzet a problémákat már csaknem teljesen a regény irányába, a regény határára szorítja. A regény totalitása csak absztraktul rendszerezhető, amiért azután az itt elérhető rendszer is – a zárt totalitás egyetlen lehetséges formája a szervesség végleges eltűnése után – csak levezetett fogalmak rendszere lehet, és éppen ezért az esztétikai alkotás szempontjából nem jöhet a maga közvetlenségében számításba. Természetesen ez az absztrakt rendszer éppen az az utolsó alap, melyen minden felépül, de az adott és ábrázolt valóságban csak a konkrét, tényleges élettől való távolsága válik láthatóvá, mint az objektív világ konvencionalitása és a szubjektív világ túlhajtott bensősége. Ilyen módon a regény alkotóelemei, hegeli értelemben véve, mindenképpen absztraktak; absztrakt az emberek utópikus tökéletességre törekvő, csak önmagukat és vágyaikat igaz valónak elfogadó vágyakozása; absztrakt a képződmények csupán a fennálló ténylegességén és hatalmán nyugvó létezése; absztrakt az alkotó érzület maga, mely változatlanul hagyja az alkotás elemeinek két absztrakt csoportja közötti távolságot, a regény emberének élményeként, anélkül hogy áthidalná, megjeleníti s a két csoport összekötésére használja fel azt, és ily módon a kompozíció mozgatóerejévé teszi. Nem újdonság az a veszély, mely a regénynek ebből az alapvetően absztrakt jellegéből fakad: a lírává vagy drámává váló transzcendálódás vagy a totalitás idillé szűkülése, vagy – legvégül – a szórakoztató olvasmány szintjére történő lesüllyedés. És ezt a veszélyt csak akkor lehet leküzdeni, ha a világ lezáratlanságát és töredékességét, önmagán túlmutató mivoltát tesszük meg tudatosan és következetesen végső valóságnak.

Minden művészeti formát az a metafizikus élet-disszonancia határoz meg, mely azt mint egy önmagában kiteljesedett totalitás alapját igenli és kialakítja; az ily módon keletkező világ hangulati jellegét, emberek és dolgok atmoszféráját az

a veszély határozza meg, mely, mintegy a formát fenyegetve, a nem abszolút jelleggel feloldott disszonanciából ered. A regényforma disszonanciája, vagyis az értelem immanenciájának beilleszkedni-nem-akarása az empirikus életbe, olyan formaproblémát vet fel, melynek formai jellege sokkal rejtettebb, mint más műfajoké, s amely éppen e miatt a látszólagos tartalmi volta miatt etikai és esztétikai erők talán még kimondottabb és határozottabb együttműködését követeli, mint az evidensen tiszta formaproblémák esetében lenni szokott. A regény az érett férfikor formája, szemben az eposz normatív gyermekiességével; a dráma élet felé forduló formája túl van az – akár apriorisztikus kategóriákként, normatív stádiumokként felfogott – életkorokon. A regény tehát az érett férfikor formája; és ez azt jelenti, hogy világának lezárása objektíven nézve valami tökéletlen, szubjektív élményként pedig: rezignáció. Az a veszély, mely ezt az alkotásformát meghatározza, éppen azért kettős: egyfelől, hogy a világ törékenysége túl nyersen, a forma kívánta értelmi immanenciát megszüntetve lép színre, és a rezignáció kínzó vigasztalanságba csap át, vagy másfelől: hogy az a túlságosan erős vágy, mely szeretné feloldva, igenelve és formába mentve látni a disszonanciát, túl korai lezárásra csábít, melynek következtében a forma diszparát heterogenitássá hull szét, mert a törékenységet csak a felszínen leplezi el, de nem szüntetheti meg, és így az a gyenge összekötő szálakat szétszakítva, feldolgozatlan nyersanyagként, láthatóvá kell hogy váljon. A képződmény azonban mindkét esetben absztrakt marad: a regény absztrakt alapjának formává alakulása az absztrakció önmagán keresztülnézésének következménye; az értelem formakívánta immanenciája éppen a távollétének feltárása során végrehajtott könyörtelen *végigvivés* eredményeképpen jön létre.

A művészet – az élethez való viszonyában – mindig vala-

miféle *Mégis;* a formateremtés az elképzelhető legmélyebb megerősítése a disszonancia létezésének. De minden más formában, most már magától értetődő okoknál fogva az eposzban is, ez az igenlés olyasvalami, ami megelőzi a megformálást, míg a regény számára: ez maga a forma. Ezért más itt a megformálás folyamatában etika és esztétika viszonya, mint az irodalom többi műfajában. Ott az etika valamiféle merőben formális előfeltétel, mely mélységei által lehetővé teszi az előrenyomulást a forma által meghatározott lényeghez, tágassága révén pedig lehetőséget ad az ugyancsak formaszabta totalitásra, s átfogó mivoltával az alkotó elemek egyensúlyát – amire az „igazságosság" szó a tiszta etika nyelvének kifejezése csupán – teremti meg. Itt viszont az etika, a minden egyes részlet megformálásában megnyilvánuló érzület, látható, tehát legkonkrétabb tartalmiságában magának az irodalmi műnek hatékony építőanyaga. Így a regény, más műfajok kész formában nyugvó létével összehasonlítva, mindig valami alakulóban levő, mindig valamiféle folyamat. Ezért, hogy a regény művészileg a leginkább veszélyeztetett műforma, és ez az oka annak, hogy olyan sokan, problematika és problematikusság azonosítása okán, félművészetnek nevezték. Méghozzá az igazság jókora adag látszatával, mivel egyedül a regény rendelkezik minden lényegtelen formai jegyében rá már-már a megtévesztésig hasonló karikatúrával: a szórakoztató „lektűr"-rel, mely a regény minden külső ismérvét bitorolja, azonban lényegében véve semmihez nem kötődik, és semmire nem épül szorosabban, vagyis teljességgel értelemnélküli. Míg tehát a kész eredményként megjelenő lét formáiban ilyen karikatúra-lehetőség nincs, sőt, egyszerűen lehetetlen, mivel a megformálás művészietlensége egyetlen pillanatig sem titkolható, itt, a regénynél a – látszólagos – megközelítés ilyen irányból majdnem a megtévesztésig lehetséges; mégpedig az itt ható, megkötő és formáló eszmék regulatív, rejtett jellege miatt, va-

lamely üres mozgalmasságnak egy olyan folyamattal való – látszólagos – rokonsága miatt, mely folyamat végső tartalma nem racionalizálható. Ez a közeliség minden konkrét esetben le kell hogy lepleződjék karikatúra mivoltában az alaposabb pillantás előtt, és a regény valódi művészet mivolta ellen irányuló egyéb bizonyítékok is látszatigazságokon alapszanak csupán. Nemcsak azért, mert a regény normatív kiteljesítetlensége és problematikája történetfilozófiailag „törvényes születésű" forma, és legitimitásának bizonyítékaként eléri szubsztrátumát, a jelen szellem igaz állapotát, hanem azért is, mert folyamatszerűsége csak tartalmilag zárja ki a lezártságot, formaként azonban bár lebegő, de biztosan lebegő egyensúlyt mutat: lét és valamivé válás egyensúlyát; a valamivé válás eszméjeként állapottá lesz, és így, a valamivé válás normatív létévé alakulva, megszűnik: „Megkezdődött az út, az utazás befejeződött."

Ez a „félművészet" tehát még szigorúbb és csalhatatlanabb művészi törvényszerűséget ír elő, mint a „zárt formák", és ezek a törvények annál jobban kötnek, minél meghatározhatatlanabbak és formulába foglalhatatlanabbak lényegüket tekintve: a tapintat törvényszerűségei ezek. Tapintat és ízlés, önmagukban véve alárendelt kategóriák, melyek minden ízükben a puszta életszférához tartoznak, és már egy lényegi, etikus világgal szemben is érvényüket vesztik, itt azonban nagy, konstitutív jelentőségre tesznek szert: csupán általuk képes a regénytotalitás kezdetének és befejezésének szubjektivitása arra, hogy egyensúlyt tartson, epikusan normatív objektivitássá tegye önmagát, és ily módon győzzön a veszélyen, mely e formát fenyegeti: az elvontságon. Mert a veszélyt ilyenformán fogalmazhatnánk meg: ahol az etika feladata, hogy tartalmilag is, nem csupán formális a prioriként, valamely forma épületét tartsa, s ahol nincs eleve adva az ember által teremtett képződményekben, mint volt az epikus korszakokban, az

etikának, mint az élet belső tényezőjének, valamint cselekvési szubsztrátumának azonossága – vagy legalábbis nagyon világos konvergenciája –, mindenütt ott van a veszély, hogy egy létezéssel bíró totalitás helyett csak ennek valamely szubjektív aspektusa, az „elfogadó" objektivitás iránti nagyepikai érzület kerül – zavaróan vagy éppenséggel romboló hatással – ábrázolásra. Ezt a veszélyt nem lehet megkerülni, belülről lehet csak leküzdeni. Mivelhogy ezt a szubjektivitást nem küszöböljük ki azáltal, ha kimondatlanul hagyjuk, vagy ha az objektivitásra irányuló szándékká változtatjuk: ez az elhallgatás és ez a törekvés még szubjektívabb, mint a világosan tudatosult szubjektivitás nyílt színre lépése, és éppen ezért, megint csak a dolog hegeli értelmében, még absztraktabb is.

A szubjektivitás önfelismerését és ezáltal történő önmegszüntetését a regény első teoretikusai, a korai romantika esztétái iróniának nevezték. Az irónia, mint a regényforma formai konstituense, a normatív költői szubjektum belső meghasadását jelenti, egyrészt egy bensőségként jelentkező szubjektivitásra, mely idegen hatalmi komplexumokkal szemben áll, és arra törekszik, hogy az idegen világra rákényszerítse saját vágyakozásának tartalmait, másrészt pedig olyan szubjektivitásra, mely az egymástól idegen szubjektum- és objektumvilág absztrakt voltán és ezzel együtt korlátozottságán is keresztüllát, azt annak saját egzisztenciájából fakadó szükségszerűségei és feltételei által alkotott határai közt érti meg, és ezzel a keresztülvilágítással meghagyja bár a világ kettősségét, ugyanakkor azonban az egymástól lényegük szerint különböző elemek kölcsönös feltételezettségi viszonyában egységes világot lát és ábrázol. Ez az egység azonban merőben formai; a belső és a külső világ idegenségének és ellenséges viszonyának feloldása nem történt meg, csupán szükségszerűségének felismerése, és ennek a felismerésnek a szubjektuma éppen annyira empirikus, tehát a világban gyökerező és a bensőség korlátai

közé zárt szubjektum, mint azok, amelyek objektumaivá lettek. Ez a tény pedig megfosztja az iróniát minden hideg és absztrakt fölénytől, mely az objektív formát szubjektívvá, szatírává, a totalitást pedig aspektussá szűkítené, mert a szemlélődő és teremtő szubjektumot arra kényszeríti, hogy világ-műismeretét saját magára is alkalmazza, saját magát is, csakúgy, mint teremtményeit, a szabad irónia szabad objektumává tegye; egyszóval: arra, hogy pusztán *befogadó,* a nagyepika számára normatíve előírt szubjektummá tegye önmagát.

Ez az irónia a törékenység önkorrektúrája: az inadekvát vonatkozások félreértések és egymás-mellett-elmenések fantasztikus, jól rendezett körtáncává alakulhatnak, ahol minden több szemszögből látható: izoláltan és a többi elemekkel való összeköttetésben, értékek hordozójaként és értéktelen semmiségként, absztrakt elkülönülésként és a legkonkrétabb, önálló életként, sorvadásként és virágzásként, szenvedés okozójaként és szenvedésként.

Minőségileg teljesen új alapon ismét az élet egy nézőpontjához értünk: a részek relatív önállóságának és az Egészhez való kötődésüknek feloldhatatlan összefonódásához. Csak arról van szó éppen, hogy a részek e kötődés ellenére sem veszíthetik el soha absztrakt önmagukra beállítottságuk erőteljességét, és a totalitáshoz fűződő kapcsolatuk bár a szerveshez a lehető leginkább közelített, mégis mindig újra felszámolódó fogalmi vonatkozás csupán, és nem igazi, velük született szervesség. Ennek kompozíciós szempontból az a következménye, hogy az emberek és a cselekmény mértékei az igazi epikus anyag határtalanságával rendelkeznek bár, struktúrájuk mégis lényegében különbözik az eposzétól. A struktúrakülönbség, melyben a regény anyagának ez az alapvetően fogalmi pszeudoorganikussága kifejezésre jut, nem egyéb, mint egy homogén-organikus állandóság és egy heterogén-kontingens diszkrétum különbsége. E kontingencia okán

a viszonylagosan önálló részek önállóbbak, önmagukban véve lekerekítettebbek, mint az eposzban, és éppen ezért olyan eszközökkel lehet csak beleilleszteni őket az Egészbe, melyek egyszerű létezésüket transzcendálják; nehogy szétfeszítsék az Egész kereteit. Vagyis – nem úgy, mint az eposzban – szigorú, kompozíciós-architektonikus jelentéssel kell rendelkezniök, legyen az akár a probléma ellenfény-megvilágítása, mint a *Don Quijote* novellái, akár rejtett, de a végkifejlet szempontjából döntő fontosságú motívumok prelúdiumszerű betétje, mint az *Egy széplélek vallomásai;* egzisztenciájukat mindenesetre soha nem igazolja puszta létezésük. A csak kompozíciósan egyesített részek diszkrét különélésének ez a lehetősége persze csak tünetként jelentős, minthogy ebben válik a legjobban láthatóvá a regény totalitásának struktúrája; magán- és magáért valóan egyáltalán nem szükséges, hogy minden mintaszerű regény struktúrájának eddig a szélső konzekvenciájáig jusson el; annak a kísérletnek pedig, mely a regényforma problematikáját kizárólagosan erre a tulajdonságra való orientációval kívánja kiküszöbölni, szükségképpen kell még ráadásul mesterkéltségekhez, túlzott kompozíciós áttetszőséghez vezetnie, mint ez a romantikában vagy Paul Ernst első regényében látható.

Mert ez csupán tünete a kontingenciának; olyan tényállásra világít rá csupán, mely szükségszerűen mindig és mindenütt adott, melyet azonban a kompozíció művészileg ironikus tapintata a szervesség újra meg újra lelepleződő látszatával fed el: a regény külső formája lényegében életrajzi. Csak az életrajz szándékos, kivívandó szervességében objektiválódhat a lebegés egy olyan fogalmi rendszer, melytől mindig elsiklik az élet, és az élet olyan komplexuma között, mely soha nem érheti el immanens-utópikus teljességének nyugalmát. Egy olyan világhelyzetben, ahol a szervesség a lét egészének mindent uraló kategóriája, éppen szerves jellege képtelen meg-

erőszakolásának látszana, ha egy élőlény individualitását a maga korlátokat szabó korlátozottságában a stilizáció kiindulópontjává és az ábrázolás középpontjává tennénk meg. És a konstitutív rendszerek korszakában valamely egyéni élet példaszerű jelentése soha nem lehet több egyetlen példánál: s ily módon azt értékek hordozójaként és nem szubsztrátumaként ábrázolni – ha ilyesféle terv gondolata felmerülhetne egyáltalán –: a legnevetségesebb igyekezetnek hatna. Az életrajzi formában az Egyes, az ábrázolt individuum, saját súllyal rendelkezik, mely az élet mindenhatósága számára túlságosan nehéz, a rendszer számára pedig túlságosan könnyű lenne; az izoláltság olyan fokával tehát, mely ez utóbbi számára túlságosan nagy, az előbbinek viszont irreleváns lenne; az általa hordozott és megvalósított ideálhoz fűződő kapcsolattal tehát, mely az egyik vonatkozásában túlságosan hangsúlyos, a másikban viszont nem eléggé alárendelt. Az életrajzi formában mind az élet közvetlen egységére, mind a rendszer mindent lezáró architektonikájára való elérhetetlen, szentimentális törekvés nyugvópontra és egyensúlyba kerül, létté alakul. Mert az életrajz központi alakja csak azáltal válik jelentőssé, hogy kapcsolata van az eseményeknek egy őt önmagán felülemelő világához, ez azonban ugyanakkor egyes-egyedül ebben az individuumban való életeként és ennek az élménynek a kihatásaként realizálódik. Így keletkezik az életrajzi formában a két megvalósulatlan és izoláltságában megvalósulásra képtelen életszféra egyensúlyából új, önálló, önmagában – ha paradoxul is – teljes és immanens értelemmel rendelkező élet: a problematikus individuum élete.

A kontingens világ és a problematikus individuum: egymást kölcsönösen feltételező valóságok. Ha az individuum problémamentes, úgy céljai közvetlen evidenciával adva vannak számára, és a világ, melynek felépítését ugyanezek a realizálódott célok biztosították, megvalósításuk elé legfeljebb nehéz-

ségeket és akadályokat tornyozhat fel, valóban komoly belső veszélyt azonban sosem jelenthet az individuum számára. Ez a veszély csak akkor jön létre, ha a külvilág többé nincs kapcsolatban az eszmékkel, ha ezek az emberben szubjektív lelki tényekké, eszményekké lesznek csupán. Az eszmék elérhetetlenné és – empirikusan – megvalósíthatatlanná válása, eszményekké változása szétszakítja az individualitás közvetlen, problémamentes szervességét. Ily módon ez önmaga számára céllá változott, mert azt, ami lényegi a számára, ami életét tulajdonképpeni életté teszi, megleli ugyan önmagában, de nem mint az élet tulajdonát és alapját, hanem csak mint valami meglelnivalót. Az individuum külvilága azonban csak tartalmilag más szubsztrátuma és anyaga ugyanazoknak a kategoriális formáknak, melyek belső világát megalapozzák: a létező valóság és a lenni-kellő eszmény közötti áthidalhatatlan szakadéknak tehát – a különböző anyagokkal csupán a strukturális különbözőséget illető megfelelésben – a külvilágnak is lényegét kell alkotnia. Ez a különbözőség legvilágosabban az eszmény merő negativitásában mutatkozik meg. Míg a lélek szubjektív világában az eszmény ugyanolyan otthonos, mint a lelki valóság más elemei, még ha ezen a színtéren úgy tűnik is fel, mintha az élmény szintjére süllyedt volna, és ezért jelentkezhetne közvetlenül és tartalmilag is pozitívan, valóság és ideál kettéválása az ember külvilágában csak az ideál hiányában és a puszta valóság ily módon keletkezett immanens önkritikájában mutatkozik meg: abban, hogy immanens eszmény nélkül önmaga semmisségét leplezi le.

Ez az önmegsemmisítés, mely egyszerű adott mivoltában mindenképpen gondolati dialektikát és nem közvetlen, költői-érzékletes evidenciát mutat, kettős formában jelenik meg. Először is: bensőségként, minél közelebb esnek forrásai a létnek a lélekben eszményekké lett eszméihez. Másodszor: e világ képtelenségeként, hogy ideáloktól idegen ellenségességében

a bensőséggel szemben valóban lezárja, lekerekítse magát; abban, hogy képtelen saját maga mint egész számára a totalitás formáját, valamint eleméhez fűződő viszonya és azok egymáshoz való viszonyai számára a koherencia formáját megtalálni. Más szavakkal: az ábrázolhatatlanságban. Egy ilyen külvilágnak mind részei, mind pedig az egésze kivonja magát a közvetlenül érzékletes ábrázolás formái alól. Csak akkor elevenednek meg, ha vagy a köztük eltévedt emberek átélést adó bensőségével, vagy a költő ábrázoló szubjektivitásának szemlélő-teremtő pillantásával kapcsolatba hozhatók; ha hangulat vagy reflexió tárgyaivá lesznek. Ez a formális alapja és költői igazolása annak a regény iránt támasztott romantikus elvárásnak, miszerint a regény, valamennyi formát önmagában egyesítve, tegye építőelemeinek részévé a tiszta lírát és a tiszta gondolatot. E valóság diszkrét jellege, paradox módon, éppen az epikai jelentőség és az érzéki érvényesség kedvéért követeli meg ezeknek részben az epikától, részben a költészettől egyáltalán idegen elemeknek a bevonását. Ezeknek a szerepe viszont nem merül ki a lírai atmoszféra és a fogalmi jelentőség megteremtésében, melyet a magukban prózai, szétszórtan álló és lényegtelen eseményeknek kölcsönöznek, hanem az Egész végső, mindent összetartó alapja is csak bennük válhat láthatóvá: a regulatív eszmék totalitást alkotó rendszere. Hiszen a külvilág diszkrét struktúrája végső soron azon nyugszik, hogy a valósággal szemben az eszmények rendszerének csak regulatív ereje van. Az, hogy az eszmények nem tudnak behatolni a valóság belsejébe, éppen az teszi a valóságot heterogén diszkrétummá, és ez teremti meg ugyanebből a viszonyból eredően a valóság elemeinek még fokozottabb szükségét az eszmék rendszerével való hangsúlyozottabb kapcsolatra, mint ahogy erre a dantei világ példa volt. Ott minden jelenség éppoly közvetlenül kapta meg az őt megillető életet és értelmet a világ architektonikájában elfoglalandó helyének kije-

lölése által, mint ahogy élet és értelem a szervesség homéroszi világában minden életmegnyilvánulásban kiteljesedett immanenciával volt jelen.

Az a folyamat, mely a regény belső formáját alkotja, nem egyéb, mint a problematikus individuum vándorútja önmagáig, út az egyszerűen létező, önmagában véve heterogén, az individuum számára értelmetlen valóságban való zavart elveszettségtől a tiszta önismeret felé. Ennek az önismeretnek a kivívása után, bár a meglelt ideál az élet értelmeként fénylik be az élet immanenciájába, a lét és a legyen kettőssége azonban nem szűnik meg, és abban a szférában, ahol mindez lejátszódik, vagyis a regény életszférájában, nem is szüntethető meg; csak a megközelítés valamiféle maximuma, csak az embernek saját élete értelme általi nagyon mély és intenzív átvilágítása érhető el. Az értelem formakívánta immanenciáját az az élmény biztosítja, hogy az értelemnek ez a puszta megpillantása már a legtöbb, amit az élet adhat, az egyetlen, ami egy egész életet megér, az egyetlen, ami miatt ez a harc egyáltalán érdemes volt. E folyamat egy egész emberéletet fog át, és normatív tartalmával, vagyis az ember önismeretéhez vezető úttal, egyszerre van adva iránya és kiterjedése. A folyamat belső formája és legadekvátabb ábrázolási lehetősége, az életrajzi forma, a legélesebben mutatja a regényanyag diszkrét határtalansága és az eposz anyagának kontinuumszerű végtelensége közötti különbséget. Ezt a határtalanságot valami rossz végtelenség jellemzi, és éppen ezért határokra van szüksége, hogy formává lehessen, míg a tisztán epikus anyag végtelensége benső, szerves, önmagában értékhordozó és értékhangsúlyos jellegű, mely saját maga alakítja ki határait belülről, s amely számára a kiterjedés külső végtelensége majdnem teljesen közömbös, csupán következmény, legfeljebb tünet. Az életrajzi forma lehetővé teszi a regény számára a rossz végtelenség leküzdését: egyrészt a világ kiterjedését a hős le-

hetséges élményeinek kiterjedése határolja, és tömegét az az irány szervezi, melyet a hős fejlődésfolyamata vesz az élet értelmének az önismeret révén való megtalálásában; másrészt pedig izolált emberek, nem-érzékletes képződmények és értelem nélküli események diszkrét-heterogén tömege egységes tagozódást nyer azáltal, hogy létrejön minden egyes elem kapcsolata a központi alakkal és az ő életútja által érzékletessé tett életproblémával.

A regény világának kezdete és vége, melyet a regény tartalmát kitöltő folyamat eleje és vége határoz meg, ezáltal valamely tisztán lemérhető út érzékletesen hangsúlyozott mérföldköve lesz. Bármily kevéssé kötődik a regény magán- és magáértvalóságában az élet természetszabta kezdetéhez és végéhez, születéshez és halálhoz, mégis éppen az által a pont által, ahol elkezdődik, s az által, ahol véget ér, a probléma által determinált, egyes-egyedül lényeges szakaszt jelöli ki, mindent, ami az előtt és az után van, csupán perspektivikus ábrázolásban és csak a problémára való vonatkozásában érintve – s így mégis megvan benne az a tendencia, hogy egész epikus totalitását a számára lényeges élet lefolyásának keretei közt bontakoztassa ki. Az, hogy ennek az életnek a kezdete és a vége nem esik egybe az emberélet kezdetével és végével, az ezen életrajzi forma eszmékre irányuló jellegét mutatja: mert igaz ugyan, hogy egy ember fejlődése képezi azt a szálat, melyre az egész világ felfűződik, s amelyen át az legombolyítható, ez az élet azonban egyes-egyedül azáltal kap ilyen jelentőséget, hogy tipikus képviselője eszmék és megélt eszmények azon rendszerének, mely a regény kül- és belvilágát regulatív módon meghatározza. Ha Wilhelm Meister költői léte hevennyé vált életforma-válságától egészen a neki lényegszerűen megfelelő hivatás megleléséig terjed ki, úgy ez az életrajzi jellegű ábrázolás ugyanazokat az elveket követi, mint a pontoppidani regény életrajz-ábrázolása, mely a hős

első fontos gyermekkori élményének megjelenítésétől egészen a hős haláláig terjed. És ez a stilizálás minden esetben élesen eltér az eposzétól: ott a központi alak és fontos kalandjai magán- és magáértvalóan egészen mást és elvileg lényegtelenebb dolgot jelentenek: nagy intenzitású pillanatok, hasonlóan azokhoz, melyek az Egész csúcspontjait alkotják, és soha nem jelentenek többet, mint nagy feszültségek kezdetét vagy feloldását. Dante itt is, mint mindenütt, sajátos helyet foglal el, mivel nála a regény irányába törekvő ábrázolási elvek az epopeiába alakulnak vissza. Kezdet és vég nála a lényegszerű élet döntései, és minden, ami értelemadóan jelentős lehet, közöttük játszódik le; a kezdetet megválthatatlan káosz előzte meg, a vég után immáron a megváltás veszélyeztethetetlen biztonsága következik. De amit a kezdet és a vég körülfog, éppen a folyamat életrajzi kategóriái alól bújik ki: az elragadottság öröklétű alakulóban levése ez; és az, ami a regényforma számára megragadható és ábrázolható lenne, ezen élmény mindentjelentése folytán abszolút lényegtelenségre van ítélve. A regény a kezdet és a vég közé totalitásának lényegét zárja, ezáltal egy individuumot annak a lénynek végtelen magasába emel, akinek élményei által egy egész világot kell teremtenie, és az így teremtett világot egyensúlyban kell tartania; olyan magasba tehát, melyet az epikai individuum soha nem érhet el, még a dantei sem, aki ezt a jelentését a számára kiméretett kegyelemnek és nem tiszta individualitásának köszönheti. Ugyanezzel a lezárással azonban az individuum puszta eszközzé lesz, melynek központi helyzete azon nyugszik, hogy alkalmas a világ egy bizonyos problematikájának felmutatására.

5. A REGÉNY TÖRTÉNETFILOZÓFIAI MEGHATÁROZOTTSÁGA ÉS JELENTÉSE

A regény kompozíciója különnemű és különálló alkotórészeket olvaszt paradox módon egy újból és újból felbomló szervezetbe. Az elvont alkotóelemek összetartó vonatkozásai a maguk elvont tisztaságában formaiak: ezért a végső egyesítő elv szükségképpen az alkotó szubjektivitás tartalmilag világossá vált etikája. Mivel azonban ennek újból meg kell szüntetnie magát, hogy az epikai alkotó normatív objektivitása megvalósulhasson, és mivel ábrázolásának tárgyát mégsem tudja egészen áthatni, és ezért sohasem vetheti le teljesen szubjektivitását, és nem jelenhet meg a tárgyi világ immanens értelmeként, újabb és ismét tartalmilag meghatározott, etikai önkorrektúrára van szüksége ahhoz, hogy egyensúlyra tehessen szert. Két etikai komplexumnak ez az egymásra való hatása, formai kettősségük és megformálásbeli egységük az iróniának, a regény normatív érzületének a tartalma, és ezt az iróniát adott szerkezete a legnagyobb bonyolultságra ítéli. Az olyan formák számára, amelyekben az eszmét valóságnak ábrázolják, az eszme sorsát a valóságban nem kell dialektikus reflexió tárgyává tenni. Az eszme és a valóság viszonya elintéződik a tisztán érzékletes ábrázolásban, nem marad köztük üres távolság, amelyet a költő tudatos és sorompóba lépő bölcsességének kellene kitöltenie; ez a bölcsesség tehát kielégülhet az ábrázolás előtt, elbújhat a formák mögé, és nem kényszerül arra, hogy magában a költészetben – irónia formájában – oldódjon fel. Ugyanis az alkotó egyén reflexiója, a költő tartalmi etikája kettős: mindenekelőtt annak a sorsnak az elmélkedő ábrázolására törekszik, amely az eszménynek az életben kijár, e sorsviszonylat tényszerűségére és valóságának értékelő szemléletére figyel. Ez a reflexió azonban újfent az elmélkedés tárgyává válik: ő maga csupán

eszmény, szubjektív valami, pusztán követelményszerű, ő is egy sorsra vár egy tőle idegen valóságban, amelyet ábrázolni kell, de ezúttal tisztán reflektáló módon, csak az elbeszélő személyén belül maradva.

A reflektálásnak ebből a belső kényszeréből fakad minden valódi és nagy regény mélységesen mély melankóliája. A költő naivitásán – ami csak a tiszta elmélkedés mélyen művészietlen voltának pozitív megfogalmazása – erőszakot tesznek itt, az ellentétébe hajlítják át; és a kétségbeesetten kivívott kiegyenlítődés, az egymást megszüntető reflexiók szabadon lebegő egyensúlya, a regényköltő második naivitása, tárgyilagossága csak formailag pótolja ezt: lehetővé teszi az ábrázolást, és lezárja a formát, de magának ennek a lezárásnak a módja beszédes mozdulattal mutat a meghozott áldozatra, a mindörökre elvesztett paradicsomra, amelyet kerestek, és nem találtak meg, amelynek hiábavaló keresése és rezignált feladása kerekíthette le a formát. A regény az érett férfiasság formája: költője elvesztette azt a sugárzó ifjúkori hitet, hogy „a sors és a kedély egyazon fogalom neve" (Novalis); és minél fájdalmasabban és mélyebben gyökeredzik benne annak szükségszerűsége, hogy minden költészetnek ezt a leglényegesebb hitvallomását követelményként szegezze szembe az élettel, annál fájdalmasabban és mélyebben kell megértenie, hogy ez csak követelmény, nem pedig hatékony valóság. És ez a belátás és iróniája egyszerre fordul hősei ellen, akik költőileg szükségszerű fiatalságukban tönkremennek e hit valóra váltása közben, és saját bölcsessége ellen, amely annak belátására kényszerül, hogy ez a harc hiábavaló, és végül is a valóság fog győzni. Sőt, az irónia mindkét irányban megkettőződik. Nemcsak e harc mély reménytelenségét ragadja meg, hanem a fegyverletétel még mélyebb reménytelenségét is; egy eszményektől idegen világhoz való szándékolt alkalmazkodás alantas kudarcát, azt, hogy a lélek feladja

irreális eszményiségét, mert meg akarja hódítani a valóságot. És miközben az irónia a valóságot győztesnek ábrázolja, nemcsak semmiségét leplezi le a legyőzött előtt, nemcsak azt árulja el, hogy ez a győzelem sohasem lehet végleges, és mindig ismét meg fogják rázkódtatni az eszmék új felkelései, hanem azt is, hogy fölényét a világ nem is annyira saját erejének köszönheti, hiszen ennek durva iránynélkülisége még ehhez sem elegendő, mint inkább az eszményterhelte lélek benső, noha szükségszerű problematikájának.

A felnőttség melankóliáját az a meghasonlott élmény hozza létre, hogy megszűnik vagy csökken az az abszolút, ifjúkori bizalom, amellyel az ember az elhivatottság benső hangjára figyel, a külvilágból viszont, amelynek immár tanulékony uralomvággyal adjuk át magunkat, nem leshetünk ki egyértelműen útmutató és célmeghatározó hangot. Az ifjúság hőseit az istenek vezérlik útjaikon: akár a bukás fénye, akár a siker boldogsága int nekik az út végén, akár mindkettő egyszerre, sohasem mennek egyedül, mindig vezetik őket. Ezért haladnak olyan mélységes biztonsággal; ha mindenkitől elhagyatva, szomorúan sírnak egy magányos szigeten, ha vakon tévelyegve a pokol kapuiig támolyognak is, mégis mindig a biztonságnak ez a légköre övezi őket: az Isten légköre, aki előre megszabja a hős útjait, és előtte lépdel az utakon.

Az elűzött és az uralomra még nem került istenek démonokká válnak: hatalmuk hatékony és eleven, de már nem vagy még nem hatja át a világot: a világ olyan értelmi összefüggésre és oksági kapcsolatra tett szert, amelyet a démonná vált isten elevenen ható ereje nem érthet meg, és amely a maga álláspontjáról színtiszta értelmetlenségnek látja ennek sürgésforgását. A démon működésének ereje azonban nem szűnik meg, mert megszüntethetetlen, mert az új isten létét a régi isten elmúlása hordozza; és ezért az egyik – az egyedül lényeges, metafizikai lét szférájában – a valóságnak ugyanaz-

zal az értékével rendelkezik, mint a másik. „Nem volt isteni – mondta Goethe a démoni elemekről –, mert értelmetlennek látszott; nem volt emberi, mert nem volt esze; nem volt ördögi, mert jótékony volt; nem angyali, mert gyakran látszott rajta a káröröm. A véletlenre hasonlított, mert nem járt következményekkel; a gondviseléshez hasonlított, mert összefüggésre utalt. Úgy látszott, mindazon, ami határt szab nekünk, ő áthatolhat; úgy látszott, önkényesen kapcsolódik össze létezésünk szükségszerű elemeivel; összehúzta az időt, és kiterjesztette a teret. Úgy látszott, hogy csak a lehetetlenségben tetszik magának, és a lehetségest megvetéssel taszította el magától."

De van a léleknek egy lényegbevágó törekvése, amelynek csak a lényeggel van dolga, mindegy, honnan jön, és mik a céljai; olykor annyira heves a lélekben a honvágy, hogy vakon és zabolátlanul neki kell vágnia az első ösvénynek, melyről azt hiszi, hazavezet; és oly nagy ez az áhítat, hogy végig akarja járni útját; az ilyen lélek számára minden út a lényeghez, haza vezet, mert a lélek számára önnön lénye az otthon. Ezért nem ismer a tragédia valódi különbséget az isten és a démon között, míg az epopeia, ha egyáltalán felbukkan démon a térségein, hatalom nélküli, megvert, magasabb rendű lényt lát benne, erőtlen istenséget. A tragédia széttöri a felső világok hierarchiáját; nincs benne isten, és nincs benne démon, mert a külvilág csak indíték arra, hogy a lélek megtalálja önmagát, és hőssé váljon; magában véve nem hatja át teljesen vagy hiányosan az értelem, hanem közönyös az objektív létező értelemalakulatokkal szemben, vak történések zűrzavara, de a lélek minden történést sorssá változtat, és csak ő teszi ezt mindegyikükkel. Az istenek és a démonok csak akkor jelennek meg a színen, amikor a tragédia elmúlt, amikor a drámai érzület transzcendenssé válik, csak a

kegyelmi drámákban telik meg a felső világ tabula rasája újból felső- és alsórendű alakokkal.

A regény az Istentől elhagyott világ epopeiája; a regényhősök pszichológiája a démoni elem; a regénynek az a férfiasan érett felismerés ad objektivitást, hogy az értelem sohasem hathatja át teljesen a valóságot, de ez anélkül a lényegnélküliség nihiljébe hullana szét: mindez egy és ugyanazt jelenti. A regény ábrázolási lehetőségeinek termékeny, belülről megvont határait jelzi, és egyúttal egyértelműen utal arra a történetfilozófiai pillanatra, amelyben lehetőség nyílik nagy regényekre, amelyekben ezek az elmondandó lényeg jelképévé nőnek. A regény érzülete az érett férfiasság, anyagának jellegzetes szerkezetét az adja meg, hogy különálló részekből áll: a bensőség és a kaland között szakadék tátong. „I go to prove my soul"* – mondja Browning Paracelsusa, és csak azért nincsenek a helyükön ezek a csodálatos szavak, mert drámai hős mondja őket. A dráma hőse nem ismer kalandot, mert az esemény, amelynek kalanddá kellene válnia a számára, utolért lelke sorsmegszentelte erejénél fogva, pusztán érintkezve e lélekkel, sorssá válik, az igazolás puszta alkalmává, indítékká, amelynek segítségével megnyilatkozhat az, ami a lélek utolérésének aktusában már eleve benne rejlett. A dráma hőse nem ismeri a bensőséget, mert ezt a lélek és a világ ellenséges kettőssége, a psziché és a lélek kínos távolsága teremti meg; és a tragikus hős utolérte lelkét, és ezért nem ismer tőle idegen valóságot: számára minden külsőség az előre meghatározott és hozzáillő sors indítékává válik. A dráma hőse nem kerekedik fel, hogy próbára tegye magát: azért hős, mert benső biztonsága minden próbatételen túl a priori szavatolva van; számára a sorsformáló esemény csak jelképes objektiváció, mély és méltóságteljes szertartás. (A modern dráma

* *Nekivágok, hogy bebizonyítsam lelkemet.*

és főként Ibsen a leglényegesebb benső stílustalanságot azzal követi el, hogy főalakjait próbatétel elé állítja, hogy ezek magukban távolságot éreznek lényük és lelkük között, és ezt úgy szeretnék legyőzni, hogy kétségbeesetten ki akarják állni a próbát, amelyet az események rónak rájuk; a modern dráma hősei a dráma feltételeit élik át: maga a dráma futja be a stilizálás folyamatát, amelyet a költőnek – alkotása fenomenológiai feltételeként – a dráma előtt kellett volna elvégeznie.)

A regény a kalandnak, a bensőség önértékének a formája; tartalma a lélek története, amely kivonul itt, hogy megismerje magát, és felkeresi a kalandokat, hogy ezek próbára tegyék, hogy magát rajtuk igazolva, megtalálja saját lényegét. Az epikai világ benső biztonsága kizárja a tulajdonképpeni értelemben vett kalandot: az epopeia hősei kalandok tarka során futnak át, de egy pillanatra sem kétséges, hogy mind belsőleg, mind külsőleg győztesen kerülnek ki belőlük; a világon uralkodó isteneknek mindig diadalmaskodniuk kell a démonok felett (akiket az indiai mitológia az akadályok istenségeinek nevez). Ezért az epikus hős passzivitása, amit Goethe és Schiller követelt: a kalandok körtánca, amely ékesíti és betölti életét, a világ objektív és extenzív totalitásának ábrázolása, ő maga csak világító középpont, amely körül ez a kibontakozás forog, a világ ritmikus mozgásának bensőleg legmozdulatlanabb pontja. A regényhősök passzivitása azonban nem formai szükségszerűség, hanem a hősnek lelkéhez és a külvilághoz való viszonyát jelzi. Nem kell passzívnak lennie, ezért nála minden passzivitásnak önálló lélektani és szociológiai minősége van, és egy bizonyos típust határoz meg a regény szerkezeti lehetőségein belül.

A regényhős pszichológiája a démoni elem hatékonysági területe. A biológiai és szociológiai élet mélységesen hajlik arra, hogy megrekedjen a saját immanenciájában: az emberek

csak élni akarnak, és a képződmények érintetlenül akarnak maradni; és a hatékony isten távoli volta és távolléte egyeduralmat kölcsönözne e csöndben megrohadó élet henyeségének és önelégültségének, ha az emberek olykor, a démon hatalmától űzve, alaptalan és megokolhatatlan módon nem haladnák meg magukat, és nem mondanák fel létük összes pszichológiai vagy szociológiai alapját. Ekkor hirtelen lelepleződik, hogy az istentől elhagyott világ szubsztancia nélküli, a sűrűség és az áthatolhatóság irracionális keveréke: ami korábban a lehető legszilárdabbnak látszott, az kiszáradt agyagként hullik szét a démon által megszállott lélek első érintésére, és az az üres átlátszóság, amely mögött csalogató tájak tűntek fel, egyszerre üvegfallá válik, amely előtt hasztalan és értelmetlenül gyötrődik az ember – mint méh az ablaknál –, áttörni nem tudja, és még csak fel sem ismerheti, hogy erre nem vezet út.

A költő iróniája az istentelen korok negatív misztikája: docta ignorantia* az értelemmel szemben; a démonok jótékony és rosszindulatú működésének felmutatása; lemondás arról, hogy e működés tényénél többet értsen meg, és az a mély, csak ábrázolás útján kifejezhető bizonyosság, hogy ebben a nem-tudni-akarásban, és nem-tudni-tudásban csakugyan megtalálta, felfedezte és megragadta a végső, az igazi szubsztanciát, a jelenlevő, nemlétező istent. Ezért az irónia a regény objektivitása.

„Mennyiben objektívek a költő alakjai?" – kérdezte Hebbel. „Amennyiben az ember az Istenhez való viszonyában szabad." A misztikus szabad, ha lemondott magáról, és teljesen felolvadt az Istenben; a hős szabad, ha luciferi daccal önmagában és önmagából építkezve beteljesítette önmagát, ha – lelke tettének érdekében – minden felemásságot szám-

* *Tudós tudatlanság.*

űzött a pusztulás kormányozta világból. A normatív ember kivívta a szabadságot istennel szemben, mert a művek és a szubsztanciális etika magas normái a mindent beteljesítő isten létében, a megváltás eszméjében gyökereznek; mert legmélyebb lényegüket érintetlenül hagyja a jelenkor ura, legyen ez isten vagy démon. De a normáknak a lélekben vagy a műben történő megvalósulása nem válhat el alapjától, a (történetfilozófiai értelemben vett) jelenléttől, ha nem akarja veszélyeztetni legsajátabb erejét, azt, hogy alkotó módon rátalál a tárgyára. Még a misztikus is, aki a megformált isteneken túl a végérvényes és egyedüli istenség átélésére törekszik, és el is éri ezt, ebben az élményben mégis a jelen levő istenhez kötődik; és amennyiben élménye művé teljesedik, ez olyan kategóriákban történik meg, amelyeket a világóra történetfilozófiai állása ír elő. Ez a szabadság tehát kettős – egy szférateoretikus és egy történetfilozófiai – kategoriális dialektikának van alávetve; ami bennük a szabadság legsajátabb lényege – a megváltásra való alkotó vonatkoztatás –, az kimondhatatlan marad; mindaz pedig, ami kimondható és ábrázolható, e kettős szolgálat nyelvét beszéli.

De ezt a kerülő utat – a beszéden át a hallgatáshoz, a kategórián át a lényeghez, az Istenen át az istenséghez – nem lehet átugrani: aki közvetlenül hallgatni akar, annak kiérleletlen történelmi kategóriákban kell elmélkedve dadognia. Így a költő a tökéletesen végigvitt formában szabad istennel szemben, mert benne és csak benne válik maga az Isten az ábrázolás szubsztrátumává, a forma más normatív módon adott anyagaival azonos neművé és értékűvé, és csak így fogja át teljesen a forma kategóriarendszere: létezését és ennek minőségét az a normatív viszony határozza meg, amelyet – mint ábrázolási lehetőség – az építő formákkal szemben kialakított; az az érték, amely a mű felépítése és tagozódása szempontjából technikailag megilleti. De az a tény, hogy az Istent az

egyes formák anyagszerű valódiságának technikai fogalma alá rendeljük, a művészi beteljesítés kettős arculatát és a metafizikailag jelentős művek sorába való beilleszkedését bizonyítja: ennek a tökéletes technikai immanenciának a feltétele egy – normatív és nem pszichológiai – előzetes alkotó vonatkozás a végérvényes transzcendens létre: a valóságteremtő, transzcendentális mű-forma csak akkor jöhet létre, ha egy valódi transzcendencia vált benne immanenssé. Az üres immanencia, amely csak a költő élményében gyökerezik, de egyúttal nem jelenti azt, hogy a költő betért minden dolgok otthonába, csupán egy szakadékot eltakaró felszín immanenciája, amely azonban még felületként sem tarthatja meg ezt az immanenciát, és mint ilyen is, szükségképpen likacsossá válik.

A regény számára az irónia a költőnek ez a szabadsága istennel szemben, az ábrázolás objektivitásának transzcendentális feltétele. Az irónia, amely intuitív kettős látással észreveszi az Istentől elhagyott világ istennel való telítettségét; az irónia, amely az eszménnyé vált eszme elvesztett, utópikus honát látja, és ezt az eszményt mégis ezzel egyidőben a maga szubjektív-pszichológiai meghatározottságában, egyedül lehetséges létezési formájában fogja fel; az irónia, amely – maga is démonian – megérti a szubjektumban rejlő démont mint metaszubjektív lényegiséget, és ezért, sejtőn és kimondatlanul, elmúlt és eljövendő istenekről beszél, amikor egy lényegtelen és üres valóságban tévelygő lelkek kalandjairól szól; az irónia, amelynek a bensőség kálváriájában kell keresnie a neki megfelelő világot, noha nem találhatja, egyúttal ábrázolja azt is, hogy milyen kárörömöt érez a teremtő-isten, amikor a hatalmas és semmit érő tákolmányával szembeni gyönge felkelések sorra kudarcot vallanak, és hangot ad a megváltó-isten kimondhatatlanul fennkölt fájdalmának is, amit ez azért érez, mert még nem jöhet el erre a világra. Az irónia mint a befe-

jezésig eljutott szubjektivitás önmegszüntetése az Isten nélküli világban elérhető legmagasabb rendű szabadság. Ezért nemcsak egy igazi, totalitást teremtő objektivitás egyedül lehetséges apriorisztikus feltétele, hanem ezt a totalitást, a regényt a kor reprezentatív formájává is emeli, mivel a regény szerkezeti kategóriái alkotó módon rátalálnak a világ állapotára.

4. Tolsztoj és az élet társadalmi formáin való túllépés

Ez az epopeiává-transzcendálódás* mindazonáltal a társadalmi élet keretein belül marad meg, és a forma immanenciáját csak annyiban szakítja szét, hogy az ábrázolandó világ döntő fontosságú pontján olyasféle szubsztancialitást tételez fel, melyet az semmi módon, még a leginkább letompítva sem tud elviselni vagy éppenséggel egyensúlyban tartani. A problématúlnaniság, vagyis az epopeia felé hajló érzület itt mégis csak a társadalmi formák és képződmények immanens-utópikus ideálját intencionálja, éppen ezért nem ezeket a formákat és képződményeket transzcendálja általánosságban, hanem csak történelmileg adott, konkrét lehetőségeiket, ami természetesen elegendő a formaimmanencia szétzúzásához. Efféle állásfoglalás először a dezillúziós regényben jelenik meg, ahol bensőség és konvencionális világ inkongruenciája az utóbbinak teljes tagadásáig kell hogy vezessen. Míg azonban ez a tagadás csupán belső állásfoglalást jelent, a regény immanenciája, a létrehozott formát tekintve, megmarad, és az egyensúly hiányát illetően sokkal inkább a formának valamiféle lírai-pszichológiai bomlási folyamatáról van szó, mintsem a

* *Az előző fejezetben – Goethe Wilhelm Meistere kapcsán – a regény az epopeiához való közeledéséről, s a regényforma számára ebből adódó veszélyekről volt szó.*

regénynek epopeiává való transzcendálásáról. A transzcendálás azonban elkerülhetetlen, ha a konvencionális világ utópisztikus elutasítása egy hasonlóképpen egzisztens valóságban objektiválódik és a polemikus védekezés ily módon az alkotás formáját ölti. A nyugat-európai fejlődésnek nem adatott meg ez a lehetőség. Itt a lélek utópisztikus követelése valami eleve beteljesülhetetlenre irányul: külvilágra, mely a végsőkig differenciált és kifinomult, bensőségessé vált lélek megfelelője lehetne. A konvenció elvetése azonban nem is elsősorban maga a konvencionalitás ellen irányul, inkább annak lélektől való idegensége, másrészt kifinomultságának hiánya ellen; részben kultúrától idegen, merőben civilizációs jellege, részben pedig száraz és sivár szellemtelensége ellen. Eltekintve bizonyos tisztán, majdhogynem misztikusnak nevezhetően anarchista tendenciáktól, mindez természetesen valamennyiszer egy önmagát képződményekben objektiváló kultúrát céloz meg, mely a bensőséghez méltó lehetne. (Ez az a pont, ahol Goethe regénye érintkezésbe kerül a fejlődésnek ezzel a vonalával, csak nála e kultúra megtalálására is sor került, ami azután a *Wilhelm Meister* sajátos ritmusát adja: a várakozást egyre inkább felülmúlják a mind lényegibbé váló alkotásszintek, melyeket a hős egyre érettebben – egyre inkább elfordulva az absztrakt idealizmustól és az utópikus romantikától – ér el.) Ez a kritika éppen ezért csak lírai formában nyilvánulhat meg. Még Rousseau-nál is, akinél pedig a romantikus világnézet tartalma nem más, mint a mindenféle kulturális képződmények egész világától való elfordulás, még nála is merőben polemikusan alakul ez a polémia, vagyis szónokian, líraian, reflexiószerűen; a nyugat-európai kultúra világa olyan erősen gyökerezik az őt felépítő képződmények kimozdíthatatlanságában, hogy soha nem lesz képes velük másképp, mint polemikusan szembeszállni.

Csak a szerves, természetadta ősállapotokhoz való nagyobb

közelség, mely a XIX. század orosz irodalma számára érzületi és alkotói szubsztrátumként adva volt, tesz lehetővé ilyenfajta alkotó jellegű polémiát. A lényegében „európai" dezillúziós-romantikus Turgenyev után Tolsztoj teremtette meg a regénynek ezt a formáját, az epopeia irányába mutató, legerőteljesebb transzcendálással. Tolsztoj nagy formátumú, valóban epikus és minden más regényformától távol álló koncepciója olyanfajta életre törekszik, mely hasonlóan érzékelő, egyszerű, a természettel szoros kapcsolatot tartó emberek közösségére épülne, amely a természet óriási ritmusát hasonítaná a magáévá, annak ritmusában mozogna születésétől a halálig, és mindent, ami kisszerű és szétválasztó, bomlasztó és megmerevítő, mindazt, ami tehát nem természetadta forma, kizárna önmagából. „A muzsik nyugodtan hal meg – írja *Három halál* című novellájáról A. A. Tolsztoj grófnőnek. – Vallása a természet, mellyel együtt élt. Fákat döntött, rozst vetett, lekaszálta, az ürüt levágta, ürük születtek nála, és gyerekei jöttek a világra, vének meghaltak, és ő ismeri azt a törvényt, amelytől sohasem fordult el, mint az úrnő, hanem közvetlenül és egyszerűen a szemébe nézett . . . A fa nyugodtan hal meg, becsületesen és szépen. Szépen, mert nem hazudik, mert nem vág grimaszokat, semmitől sem fél, és semmit sem sajnál."

Tolsztoj történelmi helyzetének paradoxonja, mely mindennél jobban bizonyítja, mennyire a regény napjaink szükségszerű epikus formája, abban mutatkozik meg, hogy ez a világ, még nála is, aki pedig nemcsak vágyódott rá, hanem nagyon konkrétan, világosan és gazdagon látta is, ábrázolta is azt, nem képes mozgássá, cselekménnyé alakulni; abban, hogy csak az epikus ábrázolás egy eleme marad, és nem lesz maga az epikus valóság. Mert a régi epopeiák természetadta, organikus világa mégiscsak mindannyiszor egy-egy kultúra volt, melynek sajátos minősége organikus jellegében rejlett, míg Tolsztojnál az ideálként kitűzött és létezőként átélt természet

legbelsőbb lényegéig természetként van tételezve, és szembe van állítva a kultúrával. Hogy ilyen szembeállítás szükséges egyáltalán, ez a tolsztoji regény feloldhatatlan problematikája. Vagyis: nem azért kellett az epopeia felé hajló szemléletének végül is egy problematikus regényformánál kikötnie, mintha valójában nem lépett volna túl a kultúrán önmagában, mintha kapcsolata mindahhoz, amit természetként élt át és ábrázolt, valamiféleképpen szentimentális lett volna, nem pszichológiai okokból tehát, hanem a forma és annak saját történetfilozófiai szubsztrátumához való viszonya okán.

Emberek és események totalitása csak a kultúra talaján lehetséges, bármilyen viszonyban is álljunk ezzel a kultúrával. Tolsztoj epikus műveinek döntő mozzanata – legyen az csupán a váz vagy maga a konkrét, tartalmi kiteljesedés – éppen ezért az általa problematikusként elvetett kultúra világához tartozik. Mivel azonban a természet, ha nem képes is immanensen zárt és teljes totalitássá lekerekedni, mégis valami hasonlóképp objektíven létező, a tolsztoji műben két realitásszint keletkezik, melyek nem csupán értékelt-létüket, hanem létük minőségét tekintve is egymáshoz képest teljességgel heterogének. Egymáshoz fűződő kapcsolatuk pedig, mely elsőrendű feltétele a műtotalitás megteremtésének, nem lehet egyéb, mint csupán az egyiktől a másikig megtett és átélt út; vagy még pontosabban: mivel az értékelés eredményével az irány adva van, a kultúrától a természethez vezető út. Ily módon azonban – mintegy a költő érzülete és az adott kor közötti paradox viszony paradox következményeképp –, mégiscsak valamiféle szentimentális, romantikus élmény kerül az ábrázolás egészének középpontjába: a lényeget élő ember kielégítetlensége minden által, amit neki az őt körülvevő kultúra világa csak nyújtani tud, és az, ami e világ elvetéséből következik: vagyis valami másnak, a természet lényegibb valóságának keresése és megtalálása. Az e

témából adódó paradoxont még csak fokozza, hogy ez a tolsztoji „természet" nem rendelkezik azzal a bőséggel, és nem olyan lekerekített, ami lehetővé tenné, hogy – miként az Goethe viszonylag legszubsztanciálisabb záróvilága esetében történik – a megérkezés és a megnyugvás otthonává válhasson. Ez a természet inkább csak tényleges biztosítéka annak, hogy a konvencionalitáson túl valóban létezik lényegi élet; olyan élet, melyet a teljes és valódi önmagunkat feltáró élményekben, a lélek önátélésében elérhetünk ugyan, melyből azonban menthetetlenül vissza kell süllyednünk újra a másik világba.

Világnézetének ezektől a vigasztalan konzekvenciái elől, melyeket egy világtörténeti jelentőségű íróművész hősies kérlelhetetlenségével von le, Tolsztoj azáltal sem tud elmenekülni, hogy szerelem és házasság sajátos helyet kap nála, természet és kultúra között – mindkettőben otthonosan és mégis idegenül. A természetritmusú életben, a pátosz nélküli és magától értetődő alakulás és elmúlás ritmusában a szerelem az a pont, ahol az élet felett diadalmaskodó erők a legkonkrétabban és a legérzékletesebben kikristályosodnak. A szerelem azonban, mint merőben természeti erő, mint szenvedély, mégsem tartozik bele a tolsztoji természetvilágba: a szerelem ehhez túlságosan egyén és egyén kapcsolatához kötött, s ezért túlságosan izoláló jellegű, túlságosan sok fokozatot és kifinomodást teremt: túlságosan kultúraszerű. A szerelem, mely ebben a világban valóban központi helyet foglal el, nem egyéb, mint a szerelem mint házasság, mint egyesülés – ahol is az egyesült-lét és az eggyé levés ténye fontosabb, mint annak részesei –, a szerelem mint a születés eszköze; a házasság és a család pedig mint az élet természetes folytonosságának hordozója. Az, hogy ezáltal a mű építményébe gondolati kettősség kerül, művészileg még önmagában nem lenne különösebben jelentős, ha ez az ingatagság nem teremtene

még egy, a többiekhez képest heterogén valóságszintet, mely a magán- és magáért-valóan heterogén másik két szférával nem is kerülhet semmiféle kompozíciós egységbe; s amely ezért, minél valódibbra sikerült az ábrázolása, annál erősebben kell hogy átcsapjon az eredeti szándéknak éppen az ellenkezőjébe: e szerelem győzelme a kultúra felett az őseredetinek a hamisan kifinomult feletti győzelme kell hogy legyen, s mégis: ez a győzelem nem jelent majd egyebet, mint minden emberi nagyság és nemesség vigasztalan bekebeleztetését az emberben élő természet által, amely természet azonban, ha valóban ki akarja élni lehetőségeit – a mi kultúránk világában –, csak a legalacsonyabb rendű, legszellemtelenebb, eszméktől legtávolabb eső konvencionalizmushoz való alkalmazkodásban érheti el célját. Ezért, hogy a *Háború és béke* epilógusának nyugodt gyerekszoba légkörét, ahol pedig minden keresés megtalálta végpontját, még mélyebb vigasztalanság lengi be, mint a problematikus dezillúziós regények befejezéseit. Itt azután semmi nem maradt abból, ami valaha volt; ahogy a sivatag homokja beborítja a piramisokat, úgy szív fel magába és semmisít meg az animálisan természetszerű közeg mindent, ami lelki eredetű.

A befejezésnek ehhez az akaratlan vigasztalanságához még egy szándékos is csatlakozik: a konvencionális világ ábrázolása. Tolsztoj értékelő és elutasító állásfoglalása az ábrázolás minden részletéig lehatol. Ennek az életnek a céltalansága és szubsztancianélkülisége nem csupán objektíven nyilvánul meg, nem csupán az olvasó számára, aki átlát rajta ily módon, és nem is csupán a fokozatos megcsalatottság élményeként, hanem apriorisztikus és szilárdan álló, mozgalmas ürességként és nyugtalan unalomként is. Mert itt minden egyes beszélgetés és minden esemény magán viseli annak az ítéletnek a bélyegét, melyet az író hozott felette.

A természetnek a maga lényegében való átélése szemben áll ezzel a két élménycsoporttal. Egészen kivételes, nagy pillanatokban – ezek többnyire a halál pillanatai – megnyílik az ember számára egy valóság, melyben egyetlen, mindent átvilágító hirtelenséggel megpillantja és felfogja a felette és ugyanakkor benne uralkodó lényeget, életének értelmét. Ehhez az élményhez képest egész korábbi életünk mintegy a semmibe vész, minden konfliktusa, minden szenvedés, kín és tévelygés egyszerre kisszerűnek és lényegtelennek bizonyul. Megjelent az értelem és a lélek előtt nyitva állnak az utak az eleven életbe. És itt Tolsztoj az igazi zseni paradox kérlelhetetlenségével megint feltárja formájának legmélyebb problematikáját és ennek alapjait: a haldoklás nagy pillanatai nyújtják ezt a döntő fontosságú boldogságot – a halálos sebet kapott Andrej Bolkonszkij élménye ez az austerlitzi csatatéren, ily módon éli át az azonosság élményét Anna halálos ágyánál Karenyin és Vronszkij – és az igazi boldogság az lenne, ha ekkor lehetne, ha így lehetne meghalni. Anna azonban felépül, és Andrej is visszatér az életbe, és a nagy pillanat nyomtalanul eltűnt. Az élet ismét a konvenciók világában folytatódik, a hősök újra valamiféle céltalan és lényegenincs életben élnek tovább. Az utak, melyeket a nagy pillanat mutatott meg, a pillanat elmúltával elvesztették irányt mutató szubsztancialitásukat és realitásukat: nem lehet már követni őket, és ha valaki azt hiszi, ezeken az utakon jár, úgy ez a valóság karikatúrája csak annak, amit a nagy élmény kinyilatkoztatása megmutatott. (Levin istenélménye és az élmény következményeihez való makacs és kitartó ragaszkodás – az állandó pszichikus lecsúszás ellenére – inkább a gondolkodó Tolsztoj akaratának és elméletének származéka, s nem az alkotó víziója. Programszerű, és hiányzik belőle a többi nagy pillanat közvetlen evidenciája.) És az a néhány ember, aki valóban képes élményeinek élésére – talán Platón Karata-

jev az egyetlen ilyen alak –, szükségszerű mellékfigura csupán: minden esemény elkanyarodik tőlük, lényükkel-lényegükkel soha nem szövődnek bele igazán az eseményekbe, életük nem objektiválódik, nem ábrázolható, csak utalásokat tesz lehetővé, csak a többiek ellentéteként határozható meg művészi konkrétsággal. Esztétikai határértéket jelentenek ezek az alakok, és nem realitást.

Ennek a három valóságrétegnek felel meg Tolsztoj világának három időfogalma, egyesíthetetlenségük pedig a leghatározottabban mutat rá ezeknek az oly gazdagon és bensőségesen kialakított műveknek a belső problematikájára. A konvenciók világa tulajdonképpen időtlen: örökké visszatérő és önmagát ismétlő Ugyanaz gördül itt a maga értelemtől idegen, önkényes törvényei alapján; örök mozgalmasság – irány nélkül, növekedés nélkül, elmúlás nélkül. Az alakok kicserélődnek, változásukkal azonban semmi sem történt, mert mindegyikük hasonlóképpen lényegnélküli, egyikük helyére tetszés szerint jöhet bármely másik. És lépjünk bármikor is erre a színpadra, vagy távozzunk róla bármikor: mindig ugyanaz a tarkabarka lényegtelenség vár vagy búcsúztat minket. És ez alatt zúg a tolsztoji természet nagy folyama: az örök ritmus állandósága és Ugyanaza. És ami itt változik, az is csak valami lényegnélküli: az egyéni sors, mely ebbe a folyamba fonódik, belőle bukik fel, és hozzá süllyed vissza, melynek egzisztenciája nem rendelkezik önálló jelentéssel, ami benne magában jött volna létre, s melynek az Egészhez való kapcsolata nem öleli fel, hanem inkább megsemmisíti a személyiséget; az egyéni sors, mely az Egész szempontjából – éppen így, egyéni sorsként, nem pedig a ritmus elemeként, számtalan hasonló és hasonértékű társaként – teljességgel közömbös. És a nagy pillanatok, melyekben felsejlik legalább egy lényeggel bíró élet, valamiféle értelmes sors, megmaradnak pillanatoknak: a két másik világ mindegyikétől elszige-

telten, velük való alkotó kapcsolat nélkül. Az idő három fogalma tehát nemcsak egymáshoz képest heterogén, nemcsak egymással összeegyeztethetetlen, hanem ezenfelül egyikük sem fejez ki igazi tartamot, egyikük sem fejezi ki a valóságos időt, a regény éltető elemét. A kultúrán való túllépés csak a kultúrát száműzte, és nem hozott biztosított, lényegibb életet a helyére; a regényforma transzcendálása csak fokozza problematikusságát – tisztán művészi szempontból nézve Tolsztoj regényei a dezillúziós romantika túlfokozott típusai, a flaubert-i forma barokkja –, anélkül hogy konkrétabb ábrázolással jutna közelebb a másiknál a vágyva vágyott célhoz, az epopeia problémántúli valóságához. Mert a lényeget hordozó természet sejtésként megpillantott világa csak sejtés marad és élmény, tehát szubjektív, és az ábrázolt valóság vonatkozásában reflexív; ez a világ – tisztán művészi szempontból – mégis hasonló bármely más vágyakozáshoz valamiféle megfelelőbb realitás után.

A dezillúziós regény típusán a fejlődés nem lépett túl, és a legújabb idők irodalma sem mutat lényegét tekintve alkotó, új típusokat képző lehetőséget: korábbi alkotásformák eklektikus epigonizmusának korát éljük, és ez az epigonizmus csak a formai lényegtelenségekben – a lírai és a pszichológiai elemben – mutat valamiféle produktív erőket.

Tolsztoj maga természetesen kettős helyet foglal el. Csupán a formára irányuló vizsgálódás – mely azonban éppen az ő esetében képtelen lenne szemléletének és az általa alkotott világnak lényeges vonásait megragadni – az európai romantika lezárulását kellene hogy lássa benne. Művének néhány ritka nagy pillanatában azonban, melyeket csak a forma szempontjából, csak a műben létrehozott Egész vonatkozásában, csak szubjektív-reflexív mozzanatként szabad felfognunk, világosan differenciált, konkrét, egzisztenciával rendelkező világ körvonalai bontakoznak ki, mely, ha totalitássá szé-

lesedhetne, teljességgel megközelíthetetlen lenne már a regény kategóriáival és az ábrázolás új formáját kívánná meg: az epopeia megújult formáját.

A lélek tiszta, igazi valóságának szférája ez, melyben az ember emberként jelenhet meg – nem pedig társadalmi lényként, de izolált, összehasonlíthatatlan, tiszta és ezért absztrakt bensőségként sem –, melyben, ha egyszer naivul megélt magától értetődőségként, egyedüli, igaz valóságként itt lesz majd, minden benne lehetséges szubsztancia és vonatkozás új és lekerekített totalitása épülhet fel, mely megosztott realitásunk világát olyan messze maga mögött hagyja, és olyannyira csak háttérnek használja fel, ahogyan a mi társadalmi-„bensőséges" dualitás-világunk a természet világát maga mögött hagyta. Ezt a változást azonban a művészet soha nem lesz képes megteremteni: a nagyepika egy, a történelmi pillanat empíriájához kötött forma, és minden olyan kísérlet, mely az utópiát létezőként akarja ábrázolni, szükségképpen formarombolással végződik, nem pedig valóságteremtéssel. A regény a teljessé vált bűnösség korszakának formája, Fichte szavaival élve, és uralkodó formául kell megmaradnia, míg a világ e csillagzat uralmának jegyében áll. Tolsztojnál egy új világkorszakba való áttörés sejtései mutatkoztak: ezek azonban polemikusak, vágyakozásszerűek és absztraktok maradtak.

Csak Dosztojevszkij műveiben rajzolódik ki ez az új világ, távol a fennálló világ elleni minden harctól, egyszerűen szemlélt valóságként. Ez az oka annak, hogy ő és az őáltala alkotott forma kívül esik ezeknek a vizsgálódásoknak keretein: Dosztojevszkij nem regényeket írt, és a műveiben nyilvánvalóvá váló alkotó érzületnek sem igenlő, sem tagadó értelemben nincs a XIX. századi európai romantikához és a sok ez ellen irányuló, szintén romantikus reakcióhoz semmi köze; Dosztojevszkij az új világhoz tartozik. Azt, hogy ő most már

vajon e világ Homérosza vagy Dantéja-e, vagy csak azokat az énekeket alkotta meg, melyeket aztán későbbi költők, más előfutáraikkal együtt, egy nagy egységgé fűznek, hogy tehát kezdet-e ő vagy már beteljesülés: csak műveinek formaanalízise dönthetné el. És csak akkor lehet majd feladata valamely történetfilozófiai jelmagyarázatnak, hogy kimondja: valóban kilépőben vagyunk-e a teljes bűnösség állapotából, vagy még csak puszta remények hirdetik az új eljövetelét; egy Eljövendő jelei, mely olyan gyönge még ma, hogy a pusztán létező terméketlen hatalma, amikor csak akarja, játszva összetiporhatja.

A KONZERVATÍV ÉS PROGRESSZÍV IDEALIZMUS VITÁJA
(Hozzászólás)

Két disztinkciót kell élesen hangsúlyozni: először az érvényesség teljes függetlenségét a metafizikától, másodszor a kontemplatív szférák (elmélet, esztétika) lényeges különbségét a praktikusaktól (etika, politika).

Érvényesség és metafizika elválása a legegyszerűbben így fogalmazható meg: a metafizikai tételezés mindig egy végső lét, egy minden más valóságnál valóságosabb valóság tételezését jelenti, míg az érvényesség éppen jelentésalakulatoknak *(Sinngebilde)* mindenfajta – legyen az fizikai, lelki vagy metafizikai – létezéstől való teljes függetlenségéből indul ki. Egy igaz tétel igazsága – az érvényesség legkézzelfoghatóbb esete – még elgondolhatóságától is független, nemhogy azokkal a reális pszichikus folyamatokkal, melyek keretében reális elgondolása lefolyik, összefüggésbe volna hozható. Éppen így az, ami pl. egy képet esztétikai érvényességi alakulattá tesz, sem nem az a „valóság", amelyben megjelenik (vászon, festék), sem nem az alkotás vagy az élvezés pszichikus processzusa, hanem egy, mindháromtól lényegében különböző, csak az esztétikai szférán belül adekvátan értelmezhető jelentés. Természetesen lehet a teoretikus gondolat, az esztétikai mű vagy az etikai cselekvés eme tiszta érvényességét figyelmen kívül hagyni, és azokat a pszichikus folyamatokat vizsgálni, amelyek keretében azok a realitás síkján megjelennek; de nem

szabad elfelejteni, hogy az ilyen kutatás – bármekkora legyen is értéke a pszichológia szempontjából – éppen oly kevéssé képes az érvényesség kérdésére megfelelni, mint ahogy egy kép színeinek kémiai vizsgálata nem képes annak megértéséhez elvezetni. Az érvényességnek tehát lényegbeli sajátsága a minden léttől való teljes függetlenség, miért is a metafizikával, melynek a lét tételezése éppen ennyire lényegbeli tulajdonsága, a fogalmak csak kissé gondos használata mellett, sohasem téveszthető össze. Ellenkezőleg: egy ilyen elválasztás azt is megmutatja, hogy minden olyan elmélet, mely az érvényességi alakulatok érvényességét nem függetleníti minden létezéstől, akarata ellen is, metafizikai tételezésre kényszerül: azt, amit ő a „létezők" sorából a leglényegesebbnek tart, kénytelen, a dolog lényegét tekintve, a metafizikai lét attributumaival felruházni. (Példa rá, Haeckeltől Ostwaldon át Machig, az egész materializmus és pozitivizmus.)

E mellett a különbségtevés mellett a legfontosabb a kontemplatív és a praktikus szférák lényegbeli különbsége. Ennek a különbségnek analízise természetszerűleg nem képezheti egy rövid felszólalás tárgyát, csak arra a lényeges eltérésre kell felhívni mindenki figyelmét, hogy míg a kontemplatív szférákban az objektum van – az érvényesség szempontjából – elsődlegesen adva, és a szubjektum reá irányuló aktusa csak a változatlan objektum adekvát appercepcióját szándékolhatja, addig minden praktikus intenció lényegében az objektum vagy a saját célkitűzése szempontjából önmaga számára objektummá vált szubjektum megváltoztatására törekszik. (Talán mondani sem kell: a konzerválás ugyanolyan természetű aktus, mint a megváltoztatás: praktikus, és nem kontemplatív; a kontempláció a tételezés olyan szintjét jelenti, ahol az objektum megváltoztatása még problémaként sem merülhet fel.) Az érvényesség itt annak keresését jelenti, hogy a cselekvések – eltekintve mind a reális világ síkján való okaiktól

és következményeiktől, mind azoktól a szintén reális pszichikus aktusoktól, amelyek kísérik őket – mennyiben helyesek vagy helytelenek. És ez elől a kérdésfeltevés elől – és vele együtt az érvényességi szintnek a léttől független tételezése elől – a praktikus szférákban éppen oly kevéssé lehet kitérni, mint a kontempláció területén az érvényes igazság tételezése elől. Minden cselekvés – lényegét és nem létezését tekintve – a Legyen *(Sollen)* struktúráját hordja magában.

Ebből a megállapításból több, gyakran összezavart vonatkozást lehet megérteni. Először azt, hogy a *Sollen,* lényegét tekintve, mindig transzcendens természetű, még akkor is, ha pszichikus „tartalmai" immanenciára látszanak mutatni; az etikai transzcendencia hangsúlyozása tehát nem egy transzcendens lét tételezését jelenti, mint azt sokan gondolják, hanem csak azt, hogy a *Sollen* mint *Sollen* a transzcendens norma természetével bír. (Teljes függetlenségben attól a léttől, melyre tartalmai vonatkoztathatók.) Másodszor jelenti az etikai struktúra teljes függetlenségét azoktól a kontemplatív természetű világképektől, világhoz való állásfoglalásoktól, amelyekhez a *Sollen* „tartalmai" kapcsolhatók: vagyis azt, hogy egy bizonyos világképhez különböző irányú cselekvési normák, egy bizonyos cselekvési normához különböző világképek kapcsolhatók, belső ellentmondás nélkül. Ezért nem helytálló Jászi Oszkárnak azon megjegyzése, hogy ismeretelmélet és világnézet mégis összefüggésben vannak a progresszió, illetve, stagnálás processzusával. Hogy éppen az általa felhozott példán, Indián lássék e szempont helytelensége, ki kell emelni: az indiai kultúra nem-progresszív karaktere a legmélyebb összefüggésben van az indiai etikával, az indiai cselekvési normával; azzal a tanítással, hogy a jelen élet mindenki számára megmásíthatatlan feladat, melyet úgy, amint van, vállalnia kell, aminek következtében a kasztkötelességek szigorú betartása a legfőbb erény, a kasztból való kilé-

pés a legnagyobb bűn hangsúlyát kapja. Ez az etika – és ezt tudja mindenki, aki az indiai filozófia történetét csak kissé behatóbban tanulmányozta – a legkülönbözőbb ismeretelméletekkel és metafizikákkal van korrelációban a fejlődés folyamán, de mert az etika, a *Sollen* ugyanaz marad, a világnézetek változása a *Rigvédá*-tól Buddháig és Buddhán túl nem változtat semmit az indiai kultúra minden szociális progresszsziót kizáró karakterén.

Ugyanígy helyt nem álló az a szorosabb lényegbeli összefüggés, amit Schlesinger Károly igyekszik egyfelől pozitivizmus és progresszió, másfelől transzcendens világnézet és konzervativizmus között kimutatni. Ha el is tekint az ember az antik hedonista pozitivizmustól, melynek etikai lényege abban áll, hogy a transzcendencia tagadásából minden, az egyéni boldogságon túlmenő (transzcendens) célkitűzés, *Sollen* tagadása következik, megtalálhatja ennek párját a nagy orosz forradalmat (1904–1907) követő reakció világnézetében, mely pl. a szocializmust mint transzcendens metafizikát veti el. (Csak mint dokumentumot kell itt egy olyan könyvet, mint a *Szanyin,* említeni.) Másfelől egyáltalában nem áll, hogy a transzcendencia tételezésének a progresszív cselekvésre bénító hatásúnak kell lennie. Ez csak akkor áll be, ha ennek a tételezésnek az a *Sollen*-akcentusa, hogy a transzcendens valóság egyetlen realitása mellett teljesen közönyös az empirikus valóság mikéntje; de nem szabad elfelejteni, hogy ugyanennek a tételezésnek az az imperativusz is lehet a következménye, hogy a transzcendens valóság mint feladat áll előttünk, hogy most, rögtön, ebben a pillanatban meg kell valósítanunk azt, a földre kell hoznunk az Isten országát. (A reformációt követő anabaptista mozgalmak nagyon tanulságos példái ennek a lehetőségnek.) Hogy az egyházak rendszerint konzervatív természetűek – bár ez az összefüggés sem

szükségszerű –, annak oka intézmény-természetükben, nem világnézetük transzcendens voltában rejlik.

Az intézmény fogalma az a pont, ahol a politika és az etika élesebb elválasztása kedvéért Fogarasi előadását néhány megjegyzéssel kell kiegészíteni. Az etikai cselekvés, lényege szerint, az ember belső megváltoztatására irányul, arra, hogy cselekvéseinek belső intenciója mind tisztábban és világosabban a csupán helyességért akart helyes, az etikai normáknak megfelelő legyen. Ezzel szemben a politikai cselekvés intézmények megalkotását, fenntartását vagy megváltoztatását szándékolja, amely intézményeknek lényegükben rejlik, hogy egy, a belső intenciótól független, kényszerítő érvényességük van, hogy fennállásuk – relatíve – független az emberek belső megváltozásainak fejlődésétől. Ez a különbségtevés mindenekelőtt lehetővé teszi, hogy megcáfoljuk az idealizmus ellen – az iránta jóindulattal viselkedők részéről – a leggyakrabban felhozott ellenérvet, ti. azt, hogy a túlságosan magasrendű és a valósággal semmiféle összefüggésben nem levő etikai célkitűzés eleve reménytelen volta miatt nem szolgálhatja a progresszió ügyét. Ez az ellenvetés összetéveszti az etikai *action directe**-et a politikával. Az etikai idealizmus, amennyiben politikára irányul, ott nem akarhat mást, mint olyan intézmények megteremtését, amelyek az etikai ideálnak a lehető legjobban megfelelnek, és olyanok eltüntetését, melyek az ideál megvalósításának útjában állanak. És minden etikai idealizmuson alapuló politika minden pillanatban tudatában van annak, hogy amit elérhet, az *csak* politika: vagyis csak olyan intézmények megteremtése, amelyek ezt a fejlődést pozitíve vagy negatíve elősegítik; az etikailag igazán lényegeset, az ember belső tökéletesedését, igazán etikaivá válását, semmiféle politika nem hozhatja meg, csak az aka-

* *Közvetlen cselekvés.*

dályokat gördítheti félre a fejlődés útjából. Az etikai *action directe* ellenben egyenesen, a politikán és az intézményeken át vezető kerülő út mellőzésével, az emberek lelkének megváltoztatására irányul. Hogy ennek az útnak van etikai jogosultsága, az kétségtelen, de kétségtelen az is, hogy ez az út nem az egyetlen lehetséges következménye az etikai idealizmusnak, és az itt tárgyalt problémát, ugyanis azt, hogy milyen összefüggés van etikai idealizmus és politika között, mivel eleve kikapcsolja a politikát a cselekvés szférájából, nem is érintheti. (Hogy itt nagyon mély és fontos problémák, a szférák közötti örök konfliktusok problémái rejlenek, azt ez az elválasztás nem akarja tagadni; csak azt emeli ki, hogy az itt tárgyalt kérdés lényegét ez csak akkor érintené, ha az etikai idealizmusból szükségképpen következnék etikai *action directe*, szóval minden politika kiküszöbölése.)

De ez a leszámolás a politikai cselekvés szükségképpeni csak eszköz voltával nem jelent semmiképpen sem relativizmust vagy lesüllyedést a reálpolitika színvonalára. Ellenkezőleg: ez és csak ez az attitűd teszi igazán lehetségessé, hogy a politikai és szociális fejlődést örök processzusnak lássuk és akarjuk, mindaddig, amíg az így teremtett intézmények kizárólag az ember etikai magasabbra fejlődését nem szolgálják. Ennek első következménye a progresszió örök volta: mert minden intézmény csak megközelítőleg szolgálhatja ezt a célt, melyet csakis egy tőle független etikai fejlődés eredménye koronázhat meg igazán sikeressé. De következik belőle továbbá, hogy az etikai idealizmus szempontjából egy intézménynek (a tulajdontól egészen a nemzetig és az államig) sem lehet önmagában értéke, hanem csakis annyiban, amennyiben ezt a fejlődést szolgálja. Mihelyt öncéllá válik, lesiklik az érvényesség síkjáról, puszta létező lesz belőle, mely az etikai idealizmus szempontjából egy szinten áll az összes többi létezővel, és mint ilyen, semmiféle elismerésre nem tart-

hat jogosan számot. (Ezt az álláspontot Fichte fejtette ki először és eddig felül nem múlt tökéletességgel.) A politika ilyen függése a számára transzcendens etikai normáktól megadja a feleletet Fülep Lajos kérdésére, aki a politika autonómiájának kérdését veti fel. Vele szemben hangsúlyozni kell, hogy az etikai idealizmus szükségképpen tagadja a politika autonómiáját, mert ez az autonómia valami pusztán létezőnek (állam, nemzet) önértékűségét jelentené, amit az etika nem ismerhet el. (És csakugyan látjuk, hogy minden elmélet, mely a politika autonómiáját hirdeti, végül az érvényességi etika feladására és egy olyan metafizika elfogadására kényszerül, amelyben az állam vagy a nemzet mint végső létező, mint legigazibb valóság szerepel, pl. Hegel.) Ezért van az, hogy Fülep – követve a német Ranke-iskola példáját – a külpolitikában látja a politika igazi megjelenési formáját, ami egy állammetafizika szempontjából következetes lehet, mert az állam „magánvaló léte" csakugyan a külpolitikában jut a legtisztábban kifejezésre, de teljesen helytelen az érvényesség perspektívájából nézve. Mert ha a politikát mint olyan emberi cselekvést határoztuk meg, mely intézményeket akar teremteni, módosítani stb., akkor ebben az eredeti, az alkotó funkció kizárólag a belpolitikának jut (persze egyúttal ez az a funkció is, mely a politika heteronóm voltát szemlélhetővé teszi), míg a külpolitikában az intézmények mint létezők szerepelnek, és fennmaradásuk vagy uralkodási körzetük kiterjesztése lesz a külpolitika legsajátabb feladata: tehát valami, a politikai cselekvés igazi – persze heteronóm – lényegéhez képest másodlagos. A belpolitika prioritását hangsúlyozó szocialista elméletek így sokkal közelebb jutottak a politika igazi mivoltához, mint a német történelemmetafizika jutott.

A politika ilyen lényegbeli heteronómiája a progresszió és a konzervativizmus ellentétét új oldalról alkalmas megvilá-

gítani: mert míg az etikai idealizmus számára minden intézménynek csak mint eszköznek, csak mint az etikai normák megvalósulása elősegítőjének van értéke, addig minden oly tanítás, mely a politikát autonóm szférának veszi, kénytelen intézményeknek önértéket tulajdonítani. Ezzel azonban a helyzet struktív szükségszerűségéből konzervatív politika jön létre: a politikai cselekvés célja az önértéket reprezentáló intézmény védelme, immanens továbbfejlesztése (mely fejlesztés nem vizsgálja többé, hogy az intézmény megfelel-e még céljának) és hatalmi körzetének kitágítása lesz. Minden öncéllá vált intézmény konzervatív jellegű: nemcsak az egyházak reakciós politikája, amit oly sokan tévesztenek össze a transzcendens világnézet állítólag szükségszerű konzervativizmusával, magyarázható meg ebből az összefüggésből, hanem eredetileg erősen progresszív mozgalmak stagnálása is, mihelyt az általuk eszközként megteremtett intézmények ilyen öncélúságot nyernek. (A német szocializmus története már a háború előtt, de legkivált a háborúban, szomorúan tanulságos példa erre.)

Az etikai idealizmus fő tanítása ezzel ellentétben az, hogy elképzelhetetlen olyan intézmény, melynek puszta fennmaradása bárminemű értéket reprezentálhatna. A híres *umso schlimmer für die Tatsachen**-nek gyakorlati következménye ezen a téren: egy soha nyugalomra nem jutó követelés az intézményekkel szemben, hogy az etika leglényegesebb követelményének, a Kant–Fichte-féle *Würdigkeit*-nek, az emberi autonóm méltóságnak útjában ne álljanak; egy olyan követelés, amellyel szemben semmisek, mert csak a lét síkjáról származók, mind azok az ellenvetések, melyek az intézmények állítólagos „boldogító", „jólétet" teremtő voltára hivatkoznak, mind azok, amelyek a tradicionalizmus, az „organikus", az

* *Annál rosszabb a tényekre nézve.*

„ugrás nélküli", „természetes" fejlődés érveire építenek. Az etikai idealizmus permanens forradalom a lét mint lét, mint az etika ideálját el nem érő valami ellen, és mert permanens forradalom, mert abszolút forradalom, képes az igazi, a soha nyugvópontra nem jutó, sohasem stagnáló fejlődés irányát megszabni és járását szabályozni.

A Kant–Fichte-féle etikával szemben a leggyakrabban hangoztatott ellenvetés, melyet e vita is többször felszínre hozott, hogy absztrakt, csak formális, hogy a valóságos (tehát a politikai) cselekvésre vonatkozólag nem lehet belőle egyértelmű következtetéseket levonni. Ez a felfogás azonban nem áll meg, ha meggondoljuk, hogy ennek a „formális" etikának célja és tartalma az autonóm, semmiféle külső erőnek vagy hatalomnak alá nem vetett, csakis önnön törvényeit követő és ebben az autonómiában csakis a jót mint egyetlen lehetséges egyértelmű célt kereső szabad akarat. Ennek az ideálnak mint ideálnak a tételezése pedig egy nagyon konkrét parancsot jelent – egy felszólalás keretében csak e fő pontra lehet utalni –: azt, hogy minden ember mind magát, mind minden más embert, mint ennek az ideálnak lehetséges megvalósítóját, de csakis mint ilyent, tisztelni tartozik. Tehát sem magánál, sem másnál nem szabad eltűrnie (és még kevésbé előidéznie) olyan helyzetet vagy cselekvést, melyben ez az ember, legyen az ő maga vagy más, elveszthetné ezt az önállóságát, amelyben bármiféle összefüggésnek puszta eszközévé süllyedhetne le. Minden cselekvés és minden intézmény progresszív kritikája azonban sehogy sem foglalható össze mélyebben és szebben, mint ebben a mondásban: nem szabad, hogy az ember valaha is, bárminek kedvéért, puszta eszközzé váljék. Gondosabb részletezés esetén, amire itt nincs mód, könnyen nyilvánvalóvá válnék, hogy nincsen a progresszív politikának olyan konkrét követelése, amelyről ne volna kimutatható, hogy ennek az elvnek speciális esetre való alkal-

mazása csupán. És ugyanígy kimutatható volna az is, hogy semmi más általános elv (pl. boldogság) nem alkalmas az összes progresszív követelések ilyen egységes rendszerbe foglalására, csak ez a „formális" princípium.

TAKTIKA ÉS ETIKA[1]

A taktika helye és jelentősége a politikai cselekvésben pártonként és osztályonként – a pártok és osztályok struktúrája és történetfilozófiai szerepe szerint – mélyen különböző: ha a taktikát mint a cselekvő csoport által kitűzött célok megvalósítására szolgáló eszközt határozzuk meg, mint összekötő kapcsot végcél és valóság között, akkor alapvető különbségek adódnak aszerint, hogy a végcél az adott társadalmi valóság keretein belül vagy azokon túl fekvő valamiként van-e tételezve. A végcél eme immanenciája, illetve transzcendenciája, mindenekelőtt azt a különbséget rejti magában, hogy az első esetben az adott jogrend mint a cselekvés taktikai kereteit szükségképpen és normatíve meghatározó elv van megadva, míg a társadalmilag transzcendens célkitűzés esetében az mint puszta valóság, mint reális hatalom szerepel, s a vele való számolásnak legfeljebb célszerűségi értelme lehet. Hangsúlyozzuk, hogy legfeljebb célszerűségi, mert egy olyan célkitűzés számára, mint amilyen pl. a francia legitimista restauráció volt, a forradalom jogrendjét bármiképpen elismerni már kompromisszum számba ment. De ez a példa is mutatja,

[1] Ez a tanulmány, valamint a következő kettő még a proletárdiktatúra előtt íródott. A megvalósulással beálló funkcióváltozás a tanulmányok aktuális értelmét dokumentárissá, történelmivé változtatta. Ez a szempont mindegyik tanulmány olvasásánál szem előtt tartandó.

hogy a különböző transzcendens célkitűzések egyáltalában nem helyezhetők – még a teljesen elvont és minden értékeléstől távol álló szociológia szempontjából sem – egy síkra. Mert ha a végcélként szereplő társadalmi rend a múltban már megvolt, ha csak egy megtörtént fejlődés visszacsinálásáról van szó, akkor a fennálló jogrend el-nem-ismerése csak látszólagos túlhelyezkedés az adott jogrendek keretein; valóságos jogrend áll akkor valóságos jogrenddel szemben, a fejlődés folytonossága nincs mereven tagadásba véve, csak egy közbeeső állomás meg nem történtté tevése szerepel, mint végső célkitűzés. Minden lényegében forradalmi célkitűzés ezzel ellentétben tagadja a fennálló és fennállt jogrendek erkölcsi létjogosultságát és történetfilozófiai aktualitását, számára tehát kizárólag taktikai kérdéssé válik, számol-e velük egyáltalán, és ha igen, mennyiben teszi azt.

Azáltal azonban, hogy a taktika ilyen módon felszabadul a jogrend normális korlátozásai alól, a célszerűségnek, mely a taktikai állásfoglalást szabályozza, valami új mértékét kell megtalálni. Mert a célszerűség fogalma kétértelmű: aszerint, hogy egy aktuális, konkrét célt értenek-e alatta, vagy pedig egy, a valóság síkjára még le nem szállott végcélt. Az olyan osztályok és pártok számára tehát, melyeknek végcélja már lényegében megvalósult, a taktika szükségképpen az aktuális és konkrét célok elérhetősége szerint szabályozódik, és az a szakadék, amely az aktuális célt a végcéltól elválasztja, azok a konfliktusok, melyek ebből a kettősségből erednek, számukra nem adódnak. Itt a taktika a legális reálpolitika formáját ölti magára, és nem véletlen, hogy azokban a (kivételes) esetekben, amikor egy ilyen konfliktus felmerül, pl. a háborúval kapcsolatban, ezek az osztályok és pártok a legsekélyesebb, legkatasztrofálisabb „reálpolitikát" követik; nem tehetnek mást, mert a létező végcél csak ilyen reálpolitikát enged meg.

Ez az ellentét igen alkalmas arra, hogy a forradalmi osztályok és pártok taktikáját megvilágítsa; ezek számára a taktikát nem a pillanatnyi, az aktuálisan elérhető előnyök szabályozzák, sőt, nem egy ilyen előnyt el kell utasítaniok maguktól, mert ez az igazán fontosat: a végcélt veszélyeztetné. Viszont azonban, mivel a végcél nem mint utópia, hanem mint *elérendő valóság* van tételezve, a végcélnak az aktuális előny fölé való helyezése nem jelenthet a valóságtól való elvonatkoztatást, kísérletet bizonyos ideálokat a valóságra rákényszeríteni, hanem annak felismerését és cselekvésbe való áttételét, hogy melyek azok a társadalmi valóságon *belül* működő erők, amelyek a végcél megvalósítása felé irányulnak. E nélkül a felismerés nélkül minden forradalmi osztály vagy párt taktikája irány nélkül ingadozik, az ideáltól üres reálpolitika és a reális tartalom nélküli ideológia között. Ez a felismerés hiányzott a polgári osztály forradalmi küzdelméből; ott is szerepelt ugyan egy végcél-ideológia, azonban nem volt képes organikusan belekapcsolódni a konkrét cselekvések szabályozásába; azok – messzemenően – az aktualitás értelmében intéződtek el, intézményeket hoztak létre, melyek rövidesen öncélúakká váltak, elhomályosítván, puszta, immár nem hatékony ideológiává alacsonyítva le a végcélt magát. A szocializmus egyedülálló szociológiai jelentősége éppen abban áll, hogy eme probléma számára van megoldása. Mert a szocializmus végcélja utópikus, abban az értelemben, hogy túl van a mai társadalom gazdasági, jogi és szociális keretein, hogy csakis ezeknek megsemmisítése árán valósulhat meg, de nem utópikus úgy, mintha a feléje vezető út valami társadalmon kívül vagy felett lebegő eszméknek a földreszállása lenne. A marxi osztályharc-elmélet (ebből a szempontból teljesen a hegeli fogalomalkotást követve) a transzcendens célkitűzést immanenssé változtatja; a proletariátus osztályküzdelme egyszerre maga a célkitűzés és annak megvalósulása.

Ez a folyamat nem eszköz, melynek értelme és értéke egy rajta túl levő célon lenne mérhető, hanem a célnak, az új, az utópikus társadalmi rendnek lépésről lépésre vagy ugrásról ugrásra történő – aszerint, ahogy azt a történelem logikája előírja – megvilágosodása, belépése az aktuális társadalmi valóságba. Ez az „eszköz" nem másnemű a célhoz képest (mint a polgári ideológia megvalósulásában volt), hanem a célnak magának közeledése önmegvalósulásához. Ami azt jelenti, hogy a taktikai eszköz és a végcél között fogalmilag megfoghatatlan átmenetek vannak; sohasem lehet előre tudni, melyik – taktikai – lépés fogja már magát a végcélt megvalósítani.

Ezzel eljutottunk a szocialista taktika eldöntő mértékéhez: a történetfilozófiához. Az osztályharc *ténye* nem más, mint szociológiai leírása és törvényszerűségre hozása annak, ami a társadalmi valóságban történik, a proletariátus osztályharcának *értelme* azonban ezeken a tényeken túlmenően, bár ezektől lényegileg elválaszthatatlanul, arra irányul, hogy egy minden eddigitől minőségében különböző társadalmi rend, mely nem ismer többé elnyomót és elnyomottat, jöjjön létre, hogy megszűnjön a gazdasági függésnek az emberi méltóságot lealázó korszaka, hogy – mint Marx mondja – a gazdasági erők vak hatalma megtöressék, és helyükbe az azok felett való adekvát és az emberi méltóságnak megfelelő *uralom* kerüljön.[2] A gazdasági és társadalmi aktuális helyzetek, a tényleges erőviszonyok mérlegelése és helyes felismerése tehát mindig csak *előfeltétele* és nem *kritériuma* a szocialista értelemben való helyes cselekvésnek, a helyes taktikának. A végső, az igazi mérték *csakis* az lehet, vajon az adott esetben való cselekvés *miléntje* alkalmas-e ennek a célnak, a szocialista mozgalom értelmének megvalósítására; éspedig – mi-

[2] L. Marx: A tőke, III. Budapest, 1961. 786.

vel ezt a végcélt nem tőle minőségben különböző eszközök szolgálják, hanem az eszközök már magukban is a végcél belső vagy külső közelebbjöttét jelentik – minden eszköz jó, amelyben ez a történetfilozófiai folyamat öneszméletre, valóságra ébredésre jut, és minden eszköz rossz, amely ezt az öneszméletet elhomályosítja, mint pl. a jogrendhez, a „történelmi" fejlődés folytonosságához, sőt, akár a proletariátus *pillanatnyi* anyagi érdekeihez való ragaszkodás. Ha van történelmi mozgalom, amely számára „a reálpolitika" végzetes és vészhozó, akkor az a szocializmus.

Konkréten kifejezve ez azt jelenti, hogy a fennálló társadalmi renddel való minden szolidaritás ilyen veszedelem lehetőségét rejti magában. Mert hiába hangsúlyozzuk a legigazabb belső meggyőződéssel, hogy ez a szolidaritás csak pillanatnyi, csak aktuális érdekközösség, hogy nem több, mint egy konkrét cél elérése kedvéért való ideiglenes szövetség, elkerülhetetlen az a veszedelem, hogy a szolidaritás érzése belekerül az *öntudatba,* és a szüksége a világtörténeti öntudatot, az emberiség önmagára eszmélését mégis elhomályosítja. A proletariátus osztályküzdelme nem puszta osztályküzdelem (ha csak ez volna, tényleg csak reálpolitikai előnyök szabályoznák), hanem eszköze az emberiség felszabadulásának, az *emberi* történelem igaz kezdetének. Minden kompromisszum szükségképpen a küzdelemnek *ezt* az oldalát homályosítja el, és ezért – minden esetleges pillanatnyi, bár felette problematikus előnye ellenére – végzetes az igazi végcél szempontjából. Mert mindaddig, amíg a mai társadalmi rend fennáll, bármely ily módon elért gazdasági vagy politikai előnyt módjában áll az uralkodó osztályoknak nyílt vagy rejtett módokon kompenzálni, és a kompenzáció után – ha a kompromisszum a harci hangulatot, mint természetes, meggyengítette – a küzdelem csak kedvezőtlenebb körülmények között folytatható. Ezért mélyebbre ható a taktikai eltérések

jelentősége a szocializmuson belül, mint bárhol másutt; a taktika mértéke itt a világtörténelem értelme és a történelem előtt vállal felelősséget *minden* tettéért az, aki – célszerűségi meggondolásokból – letér a történetfilozófia diktálta helyes cselekvés keskeny és meredek, de egyedül a célhoz vezető útjáról.

*

Úgy látszik, mintha ezzel az etikai kérdésre is meg lenne már adva a felelet (és bizonyos tekintetben meg is van már adva), mintha a helyes taktika követése már magában véve etikus is volna. De most ahhoz a ponthoz értünk el, ahol a marxizmus hegeli örökségének veszélyes oldalai napfényre jutnak. Hegel rendszerének nincs etikája; nála az etikát azon anyagi, szellemi és társadalmi javaknak rendszere pótolja, amelyekben társadalomfilozófiája kulminál. Az etikának ezt a formáját a marxizmus lényegében átvette (lásd pl. Kautsky könyvét*), csak más javakat tett a hegeliek helyébe, anélkül hogy felvetette volna a kérdést, vajon a társadalmi szempontból fontos javak, a társadalmilag helyes célok akarása – tekintet nélkül a cselekvés *belső* rugóira – már magában véve etikus-e. Pedig nyilvánvaló, hogy az etikai kérdésfeltevés csak itt kezdődhet; aki a kérdésfeltevésnek itt adódó kettéágazását tagadja, az tagadja az etikai lehetőségét, és ellentétbe kerül a legprimitívebb és legáltalánosabb lelki tényekkel; a lelkiismerettel és a felelősségérzettel. Ezeknek mindegyike elsősorban nem azt keresi, hogy *mit* tett vagy akart az ember (ezt a társadalmi, a politikai cselekvés normái szabályozzák), hanem, hogy azt, amit tett vagy akart – akár helyes az objektíve, akár nem –, *miért* tette, illetve akarta. Ez

* *Vö.: K. Kautsky: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart, 1906.*

a miért-kérdés azonban csak az egyénekben vetődhet fel, csak egyénekkel szemben van egyáltalában értelme, éles ellentétben az objektív helyesség taktikai kérdésével, mely viszont egyedül embercsoportok kollektív cselekvésére vonatkozólag találhat egyértelmű megoldásra. Az előttünk álló kérdés tehát az, hogy az egyén lelkiismerete és felelősségérzete hogyan viszonylik a taktikailag helyes, kollektív cselekvés problémájához.

Itt mindenekelőtt egy kölcsönös függési viszonyt kell megállapítani, éppen azért, mert az egymással összefüggésbe hozott két cselekvéstípus lényegében független egymástól. Egyrészt az a kérdés, hogy valamely adott taktikai döntés helyes-e vagy sem, független attól a kérdéstől, hogy az értelmében cselekvők elhatározását erkölcsi motívumok határozták-e meg; másrészt a legtisztább etikai forrásból fakadt tett a legteljesebb mértékben helytelen lehet a taktika szempontjából. De ez az egymástól való függetlenség mégis csak látszólagos. Mert – mint a későbbiekben látni fogjuk – ha az egyén tisztán etikai motívumoktól meghatározott cselekvése a politika útjára lép, még etikailag sem lehet közömbös annak objektíve (történetfilozófiailag) helyes vagy helytelen volta. És a szocialista taktika történetfilozófiai beállítottsága következtében kell hogy az egyéni akaratokban, amelyeknek összegeződéséből a kollektív cselekvés létrejön, a szabályozó történetfilozófiai eszmélet többé-kevésbé kifejezésre jusson; hiszen enélkül az aktuális előnynek a végcél érdekében való szükségszerű elvetése lehetetlenné válnék. A kérdés tehát most már így fogalmazható meg: milyen etikai meggondolások eredményezik az egyénben azt, hogy benne a helyes politikai cselekvéshez – melyben egy kollektív akarat alkotórészévé lesz – szükséges történetfilozófiai öntudat felébredjen, és a cselekvést eldöntővé váljék.

Ismét hangsúlyozzuk: az etika az egyénhez fordul, és en-

nek a beállítottságnak szükségszerű következményeként az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem-cselekvésén múlna a világ sorsának az a fordulata, melynek eljövetelét előmozdítani vagy megakadályozni az aktuális taktika hivatása. (Mert etikailag nincs semlegesség és pártatlanság: aki nem *akar* cselekedni, annak nem-cselekvése is lelkiismerete elé tartozó tett.) Tehát mindenki, aki a jelen pillanatban a kommunizmus mellett dönt, etikailag kötelezve van minden emberéletért, mely az érte vívott harcban elpusztul, olyan *egyéni* felelősséget viselni, mintha ő ölte volna meg valamennyit. Viszont mindenkinek, aki az ellenkező oldalhoz csatlakozik, a kapitalizmus további fennállásáért, a biztosan eljövendő új imperialista revansháborúk okozta pusztulásért, nemzetiségek és osztályok további elnyomatásáért stb. kell ugyanezt az *egyéni* felelősséget éreznie. Etikailag senki sem bújhat ki a felelősség alól azzal, hogy ő csak egyes ember, akin nem múlik a világ sora. Ezt nemcsak objektíve nem lehet sohasem biztosan tudni, mert mindig lehetséges, hogy mégis éppen őrajta múlott, hanem az etika lényege, a lelkiismeret, a felelősségérzet teszi lehetetlenné az így gondolkodást; aki nem ebből a meggondolásból dönt – és legyen máskülönben bármennyire fejlett lény –, az az etika szempontjából a primitív, öntudatlan ösztönélet színvonalán áll.

De az egyéni cselekvésnek ez a pusztán formális etikai meghatározottsága nem elegendő a taktika és az etika viszonyának tisztázására. Azáltal, hogy az etikai elhatározást magában végrehajtó egyén valamely taktikát követ vagy elvet, a cselekvésnek egy speciális síkjára, a politikáéra lép, és cselekvésének sajátos természete – a tiszta etika szempontjából – azt a következményt hordja magában, hogy tudnia kell: milyen körülmények között mit és hogyan cselekszik. A „tu-

dás"-nak így adódó fogalma azonban további tisztázásra szorul. Egyfelől nem jelentheti az aktuális politikai helyzetnek és összes lehetséges következményeinek tökéletes ismeretét, másfelől azonban nem tekinthető pusztán szubjektív meggondolás eredményének sem, hogy ti. az illető „legjobb tudása és belátása" szerint cselekszik. Az első esetben minden emberi cselekvés eleve lehetetlenné válnék, a másik esetben szabad út nyílna a legnagyobb könnyelműségnek és frivolitásnak, és minden erkölcsi mérték illuzórikussá lenne. Holott igenis minden cselekedet számára van erkölcsi mértéke komolyságának vagy felelőtlenségének: az, hogy az illető *tudhatta volna-e* cselekedetének következményeit, és tudva, vállalta volna-e őket lelkiismerete előtt. Ez az objektív lehetőség egyénenként és esetenként különböző ugyan, de lényegében – egyénenként és esetenként – mindig meghatározható. Most már minden szocialista számára ennek az objektív lehetőségnek tartalma a szocializmus társadalomideáljának megvalósulása, és lehetőség-természetének lehetőség voltát ezen ideál történetfilozófiai aktualitása határozza meg. Az erkölcsileg helyes cselekvés tehát minden szocialista számára a legmélyebben összefügg az adott történetfilozófiai helyzet helyes felismerésével, s ennek útja csak az lehet, hogy mindenki egyénenként ezt az öntudatot igyekszik magában tudatosságra váltani. Az osztályöntudat kifejlődése ennek első és múlhatatlan előfeltétele, de hogy a helyes cselekvés igazán és helyesen szabályozóvá válhassék, az osztályöntudatnak felül kell emelkednie puszta valóságbeli adottságán, és világtörténeti hivatottságának és felelősségének tudatára kell ébrednie. Mert az az osztályérdek, amelynek elérése az osztályöntudatos cselekvésnek tartalma, nemcsak az osztályhoz tartozó egyének egyéni érdekeinek összességével nem egyenlő, hanem még az osztálynak mint kollektív egésznek aktuális, pillanatnyi érdekeivel sem. A szocializmust megvalósító osztályérde-

kek és az azokat kifejezésre juttató osztályöntudat világtörténeti hivatást jelentenek, és a fent említett objektív lehetőség ennélfogva azt a kérdést jelenti: itt van-e már a pillanat, amely a szakadatlan közeledés stádiumából – ugrásszerűen – az igazi megvalósulásába vezet.

De tudnia kell mindenkinek: itt másról, mint lehetőségről, a dolog lényegénél fogva, nem lehet szó. El nem képzelhető olyan emberi tudomány, amely a társadalmat illetőleg azzal a pontossággal és biztossággal, mellyel a csillagászat egy üstökös jöttét előre meghatározza, megmondhatná: ma megjött a pillanat a szocializmus elveinek megvalósítására. De éppoly kevéssé lehet olyan tudomány, mely azt mondhatná: ma még nincs itt ez a pillanat, várni kell, holnap vagy két év múlva lesz csak itt. A tudomány, a megismerés csak lehetőségeket mutathat meg – és csak a lehetőségek levegője az, ahol az erkölcsi, a felelősségteljes cselekvés, az igazi emberi cselekvés lehetséges. Aki pedig látja a lehetőséget, annak számára, ha szocialista, nincsen választás és ingadozás.

Ez azonban semmiképp sem jelenti, mintha az így létrejövő cselekvés már szükségképpen erkölcsileg hibátlan és kifogástalan volna. Semmiféle etikának nem lehet feladata az, hogy recepteket találjon ki a korrekt cselekvések számára, és hogy elsimítsa vagy letagadja az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait. Ellenkezőleg: az etikai öneszmélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek – tragikus helyzetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el; de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem-helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az áldozat. És ahogy az egyén, két bűn között választva, akkor választ helyesen, ha alacsonyabb rendű énjét áldozza fel a magasabbrendű, az eszme oltárán, ugyanúgy fennáll ennek az áldozatnak mérlegelő ereje a kollektív cselekedetek számára is; csak-

hogy itt az eszme, mint a világtörténeti helyzet parancsa, mint a történetfilozófiai hivatottság ölt testet. Ropsin (Borisz Szavinkov, az 1904–6-os orosz forradalom terrorista csoportjának vezére) egyik regényében így fogalmazta meg az egyéni terror problémáját: gyilkolni nem szabad, feltétlen és megbocsáthatatlan bűn, de elkerülhetetlenül szükséges; nem szabad megtenni, de meg kell tenni. És ugyanezen regényének más helyén abban látja a terrorista tettének nem igazolását (ez lehetetlen), hanem végső erkölcsi gyökerét, hogy ő nemcsak életét áldozza fel testvéreiért, hanem tisztaságát, erkölcsét, lelkét is. Más szavakkal: csak annak gyilkos tette lehet – tragikusan – erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizáróan tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad. Vagy hogy Hebbel Juditjának utolérhetetlen szépségű szavaival fejezzük ki a végső emberi tragédiának ezt a gondolatát: „És ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?"

A SZELLEMI VEZETÉS KÉRDÉSE ÉS A „SZELLEMI MUNKÁSOK"

Polgári entellektüelek köréből – gyakran még a jóhiszeműek részéről is – egyik leggyakrabban hangoztatott vád a szocializmus történelem- és társadalomfelfogása ellen, hogy benne a „szellemi" erőknek nincs hely szánva, hogy ezek szerepét a fejlődésben a szocializmus alábecsüli, hogy túlságosan, hogy kizárólag az anyagi lét, a testi munka nézőpontjából látja és értékeli a társadalmat. Ezek a vádaskodók aztán, ha el is ismerik a szocializmus részletekben való igazát, „kiegészítésül" felajánlják a „szellemi munkások" *szellemi* erejét a fejlődésnek. Természetesen kikötik azt, hogy az őket jogosan megillető vezető szerepet (nem maguk, hanem a társadalom érdekében, gondolják a jóhiszeműek) meg is kapják.

Mielőtt kérdésünk tulajdonképpeni lényegére, a szellemi vezetés kérdésére rátérnénk, meg kell néznünk: ki az, akinek ilyenfajta vezetése itt szóba kerül? Egyének csoportja vagy pedig osztály? Ha osztály, milyen alapon tagozódik, és hogyan helyezkedik el a termelés folyamatában? (Mert az osztályok egymástól való elválását végső fokon ez határozza meg.) Itt rögtön kiválik az ún. szellemi munkások osztályából a legnagyobb csoport: azok, akik – éppen úgy, mint a testi munkások – csupán munkaerejükkel vehetnek részt a termelésben (magánhivatalnok, mérnök), és élesen elválik azoktól, akiknek szellemi munkája csak járuléka tőkés mivoltuknak

(főrészvényes gyárigazgató). Az osztályelválás e két csoport között az objektív szemlélő számára oly világos, hogy lehetetlen a kettőt egy csoportba, a „szellemi munkások" osztályába foglalni. Hogy a gazdasági ellentét nagyon sokáig és nagyon sok helyen nem kapott megfelelő ideologikus kifejezést, az elsősorban abból érthető meg, hogy *a kizsákmányoló osztályba való egyéni felkerülés lehetősége* nem tagadható meg oly bizonyossággal és előre e kizsákmányolt csoport minden egyes tagjától, mint a testi munkások esetében. Ez a helyzet egyfelől elmossa az átmenetek élességét, másfelől az egyénekben eltakarja igazi osztályhelyzetüket. Ez azonban nem az ő osztályhelyzetük kizárólagos sajátsága; a céhrendszer megmerevedése előtt mester és legény között is hasonló, az éles ellentéteket eltakaró viszony volt. Különleges csupán a műveltség kiváltságában való részesedés lehetősége, ami fenntartja az uralkodó osztályba való felemelkedés lehetőségét a „szellemi munkás" gyermekei számára, ha az már neki magának nem is adatott meg. A termelésben részt vevő „szellemi munkások" tehát *(legfeljebb elhomályosodott osztályöntudattal)* ugyanabba az osztálytagozódásba tartoznak bele, mint a testi munkások.

De a „szellemi munkások" tekintélyes része nem vesz közvetlenül részt a termelésben: mi határozza meg tehát ezek osztályhelyzetét? Felületes ránézésre úgy látszik, mintha itt meg lehetne lelni a kispolgári entellektüelek *„osztályfeletti"* ideológiájának kulcsát. Nem lévén közvetlenül érdekelve a tőke és a munka harcában, ők pártatlan bírálói és vezetői lehetnek a társadalom fejlődésének. De ez a látszat önmagába omlik össze. ha meggondoljuk, hogy ezek a „szellemi munkások" egyfelől, ha látszólag nincsenek is érdekelve a termelési rend fennállásának vagy megdőlésének sorsában, mélyen, létük gyökerével érdekelve vannak a termelési rend *ideológiai felépítményének sorsában* (államhivatalnokok, bírák, ügyvé-

dek stb.), másfelől mindegyikük számára egyénileg szintén nyitva áll az út felemelkedni féligproletár létfeltételeiből a kapitalizmus uralkodó osztályaiba azáltal, hogy annak hatalmi, anyagi és ideologikus érdekeit vagy luxusszükségleteit szolgálja (írók, ügyvédek, orvosok stb.). Egyrészt tehát felületes dolog „szellemi munkásokról", mint valami *egységesen rétegzett osztályról* beszélni; másrészt, amennyiben megállapítható ott is az elnyomókra és elnyomottakra, kizsákmányolókra és kizsákmányoltakra való tagozódás, sehogy sem lehet belátni, miért lenne a kizsákmányolt díjnokok vagy joggyakornokok csoportja arra hivatva, hogy az ugyanazon osztályhelyzetben levők közül a szellemi vezetést magához ragadja, *amikor az ő helyzetük egyedüli igazi különlegessége: osztályöntudatuknak elhomályosodása.*

De mit érthetünk a társadalom „szellemi" vezetésén, ha elhagyjuk a ködös jelszavak síkját. A régi, konzervatív ideológiának itt (az összes kérdések meg nem látása következtében) könnyű helyzete volt. A nagyemberekre hivatkozott, akik „zsenijükkel" teremtően vezetik az emberiség fejlődését. Erről ma – a szociológiailag legalábbis félművelt körökben – nem lehet komolyan beszélni. Mit jelent akkor azonban a „szellemi vezetés" kérdése? Mindenki tudja, és mindenki elismeri, hogy az emberi társadalom fejlődését az egyéni öntudattól, annak célkitűző és értékelő képességétől független erők mozgatják, még ha ez az öntudat azoknak igazi mivoltát, az osztályharcot és a termelési viszonyok átalakulását képtelen is felismerni. Azok az ideologikus álláspontok, melyekről most beszélünk, ha homályosan is, de látják a társadalom fejlődésének emez automatizmusát (az öntudattól való teljes függetlenségét), de a marxizmusnak szemére vetik, hogy kizárólagos szerepet tulajdonít ennek az automatizmusnak, és magukat érzik hivatottnak arra, hogy valami ezen túlmenővel, a fejlődésnek célt és irányt adóval járuljanak hozzá a

magában céltalan mozgáshoz. Itt merül fel a társadalom vezetésének *ismeretelméleti* kérdése, melyre véleményünk szerint a marxizmus volt *egyedül* képes a választ megadni. A többi társadalomelmélet még a kérdés *egyértelmű* felvetéséig sem bírt eljutni. A kérdés maga kétfelé oszlik, ha a kettéosztás aztán egy irányba mutat is. Kérdés egyrészt: milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők és azok törvényszerűségei, hogy azokat az emberi öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értelmesen belekapcsolhatók legyenek? Másrészt: milyen irányúnak és összetételűnek kell az emberi öntudatnak lennie, hogy a társadalmi fejlődésbe értelmesen és irányítóan belekapcsolódhassék?

A kérdés ilyen világos ismeretelméleti feltevése néhány fontos megállapítást rejt magában, melyek olyan – tovább nem bizonyítható és bizonyítandó – alapjai a társadalom létének és megismerhetőségének, mint amilyenek a geometria sarktételei a tér tudománya számára. Ilyen tételek például a következők: a társadalom fejlődését kizárólag a társadalmon belüli erők (a marxista felfogás szerint az osztályharc és a termelési viszonyok átalakulásai) irányítják. Második ilyen tétel: a társadalom fejlődésének egyértelműen meghatározható, ha esetleg még tökéletlenül is felismert, iránya van; további tétel: ez az irány az emberi célkitűzésekkel bizonyos, ha esetleg tökéletlenül is felismert összefüggésbe hozható; ez az összefüggés felismerhető és tudatosítható, és a tudatosítás folyamatának a fejlődésre magára pozitív hatása van. Végül: ez az összefüggés, melyről beszélünk, azért lehetséges, mert a társadalom mozgatóerői függetlenek ugyan minden *egyes* emberi öntudattól, akarattól és célkitűzéstől, de életbelépésük *egyedül* emberi öntudatok, akaratok és célkitűzések formájában lehetséges. Természetesen a legtöbb adott esetben az itt megvalósuló törvényszerűségek az egyes emberek öntu-

datában elhomályosult vagy eltorzult formában tükröződnek vissza.

A kérdés ilyen – marxi – feltevése már magában hordja az egyetlen lehetséges, egyértelmű és értelmes választ. A „szellemi vezetés" nem lehet más, mint a társadalom fejlődésének öntudatossá tevése, a lényeg világos felismerése szemben a homályos vagy eltorzult képletekkel. Az a felismerés, hogy a társadalmi fejlődés „törvényszerűsége", az emberi öntudattól való teljes függetlensége, a természet vak erőinek játékához való hasonlósága puszta látszat, amely csak addig állhat fenn, amíg ezzel a felismeréssel ezek a vak erők öneszméletre[1] nem jutottak. Most már: Marx társadalomelméletének az a legfőbb, *igazán korszakos jelentősége, hogy a társadalom ilyetén öneszméletre jutása benne, és egyedül benne valósult meg.* Benne megszűnt a társadalmi valóság

[1] Az öneszmélet fogalma a német klasszikus filozófiában merült fel és tisztázódott először. Jelenti a megismerésnek azt a különös esetét, amikor a megismerő alany és a megismert tárgy lényegükben egyneműek, amikor tehát a megismerés *belülről* és nem *kívülről* történik. (Ennek legegyszerűbb esete: az ember erkölcsi önismerete, pl. a felelősségérzet, a lelkiismeret tényében, szemben a természettudományok megismerésmódjával, amikor a megismert tárgy teljes megismertsége dacára is örökre idegen marad a megismerő alanytól.) *E megismerésmód fő jelentősége abban áll, hogy a megismerés puszta ténye lényeges változást idéz elő a megismert tárgyban: az az irány, amely benne már előzőleg működött, a megismerés által létrehozott tudatosítás következtében biztosabb és erőteljesebb lesz, mint annakelőtte volt, mint enélkül lehetett volna.* De jelenti még azt is, hogy ilyen módon a tárgy és az alany között való különbség megszűnik, és *ennek következtében megszűnik a különbség elmélet és gyakorlat között.* Az elmélet, anélkül hogy tisztaságából, elfogulatlanságából és igazságából bármit is veszítene, cselekvéssé, gyakorlattá válik. Amennyiben a megismerés, mint a megismert tárgy öneszmélete, a tárgy törvényszerű fejlődésének nagyobb erőt és biztonságot ad, mint ez nélküle lehetséges lett volna, már a legközvetlenebbül befolyt a közvetlen, gyakorlati cselekvésbe, az élet tettekkel való átalakításába.

és az emberi célkitűzések azon áthidalhatatlan különállósága, kettőssége, amely az őt megelőző nagy utópisták elméleteit olyan reménytelenül megvalósíthatatlanná tette (Fourier, Owen). Mert minden utópia, még ha az adott társadalmi helyzet a lehető legélesebb elméjű bírálatát is adta, még ha mint elérendő ideál a legkívánatosabbnak is látszott, a megvalósítás módját és eszközeit képtelen volt rendszerén belül meghatározni, és ennek hiányában valóra váltani. Az utópia jámbor óhaj maradt, amelynek követése vagy elvetése minden egyes ember jó szándékától kellett függjön. Marx azonban – és itt van a legélesebb módszeri ellentét közte és az őt megelőző, nagy utópista gondolkodók között – töretlenül átvette a hegeli filozófia legnagyobb örökségét: *a fejlődés gondolatát,* abban az értelemben, hogy az egy egységes szellemnek kibontakozását jelenti, a teljes öntudatlanságból az egészen világos önmagára eszmélésig. Csak követőinek lapossága és filozófiai műveletlensége homályosította el ezt a nagy gondolatot. Ők, nem értvén meg Hegel történelemfelfogását, a fejlődésből valami egészen automatikus, az öntudattól nemcsak független, hanem attól minőségileg is különböző folyamatot csináltak. Ezt a fejlődést aztán természetesen lehetetlen volt immár az öntudattal és az öntudatos cselekvéssel értelmes vonatkozásba hozni. Marx azonban nemcsak átvette, hanem lényeges kritikával módosította is a hegeli fejlődésgondolatot. De ez a módosítás nemcsak ott jelentkezik, ahol a vulgáris marxisták látják, a „materializmus" puszta behelyettesítésében az „idealizmus" helyébe (ezek üres jelszavak), *hanem ellenkezőleg, a hegeli gondolat lényeges elmélyítésében.* Hegel nagyszabású világrendszerének lényege abban állott, hogy ő a természetben és a történelemben egységes nagy folyamatot látott, amely folyamatnak lényege: ugyanannak a valaminek (ő szellemnek nevezi) mindig világosabb öneszméletre jutása. A természetben a szellem még egészen öntudatlan – a

hegeli filozófia szerint –, világosabban jut öntudatra az ember ún. lelki életében, míg végre az emberi intézményrendszereken, a művészeten és a valláson áthaladva a világos, az egyértelmű gondolatban, a filozófiában önmagára talál. Marxot józan mélysége megóvta attól, hogy ezt a módszert a természet vizsgálatára alkalmazza, de azonfelül – és ez az igazán lényeges – nem választott el egymástól olyan elvont és egymással összetartozó képződményeket, mint pl. jog, művészet, vallás stb., hogy azokban fejlődési fokokat találjon, hanem *a társadalom egységes fejlődésének folyamatában* kereste és találta meg ezt az önmagát kereső és végre önmagára találó öneszméletet.

A marxizmustól távol állók és azt meg nem értők gyakran csodálkoztak azon, miért éppen ennek a tanításnak volt ilyen világot felforgató ereje. A felelet, amely Marx minden igazi ismerője számára magától értetődő, az eddig elmondottakban már benn foglaltatik. Az adta meg a marxizmus világfelforgató erejét, hogy *Marx az osztályharcban látta meg a társadalom fejlődésének mozgató erejét, és annak törvényszerűségeiben a társadalmi fejlődés törvényeit.* Öntudatra emelte ezáltal a világtörténet igazi mozgató erejét, az osztályharcot, amely addig vakon, öntudat nélkül működött. A proletariátus Marx tanítása következtében kifejlődött osztályöntudata az első eset az emberiség történetében, hogy annak valóságos mozgatói nem mint egy gép alkatrészei, tudat nélkül (vagy képzelt motívumokkal, ami itt egyre megy) működtek, hanem tudatára ébredtek annak, hogy ők a történelem igazi mozgatóerői. A szellem, az emberiség társadalmi fejlődésének értelme a marxizmus létrehozta osztályöntudatban lépett ki az eszméletlenség állapotából. A társadalmi fejlődés törvényei ezáltal szűntek meg vak, katasztrofális, sorsszerű hatalmak lenni: önmagukra, öneszméletükre ébredtek. Ha, mint helyesen állapítják meg a filozófia történetírói, a német klasz-

szikus filozófia leglényegesebb eredménye a szellem ilyen öneszméletének felismerése volt, akkor méltán mondhatta Engels, hogy a proletariátus ennek a filozófiának egyetlen jogos örököse; tegyük hozzá: *igazi beteljesítője.*

De a proletár osztályöntudat magában véve csak egy lépés e felé az öneszmélet felé. Mert ez az osztályöntudat a maga puszta adottságában, úgy, amint létezik, csak a proletárosztály *közvetlen* érdekeinek kapcsolatát állapítja meg a társadalmi fejlődés törvényszerűségeivel. A fejlődés végső céljai a proletár osztályöntudat számára is csak mint elvont ideálok, új, utópikus távolságban voltak adva. A társadalom igazi öneszméletéhez azonban még egy lépésre van szükség: *a proletár osztályöntudat öneszméletére.* Ez a lépés, amelyet megtennie szükséges, azt jelenti, hogy a közvetlen osztályöntudaton, a közvetlen osztályérdek-ellentéteken keresztül meglátja azt a világtörténeti folyamatot, amely ezeken az osztályérdekeken és küzdelmeiken keresztül célja felé: *az osztálytagozódáson túli társadalom, a minden gazdasági függéstől való felszabadulás felé halad.* De ennek felismeréséhez a puszta osztályöntudat (a közvetlen gazdasági érdekek kizárólagos követése, amely az ún. szociáldemokrata reálpolitikában jut kifejezésre) csak a *közvetlen lépések* helyességének mértékét képes megadni. De vannak pillanatok – *a világ válságainak pillanatai ezek* –, amikor ezek a közvetlen érdekektől helyesen sugallt lépések is a sötétben tapogatóznak (a szociáldemokrata pártok háború alatti magatartása), amikor az osztályöntudat is még csak az öntudatlanság álláspontját jelzi az igazi tennivalóval szemben, amikor az osztályöntudat diktálta cselekvések is csak mint a természet vak erői működnek. Ezekben a pillanatokban van szükség arra, amit a proletár osztályöntudat öneszméletének neveztem: *a proletár osztályküzdelem világtörténeti hivatásának öntudatára.* Ez az öntudat teremtette meg Marxszal az új, világot forradalmasító

s újra felépítő filozófiát, ez az öntudat teszi Lenint a proletariátus forradalmának vezérévé. Ez az öntudat, a hegeli filozófia nyelvén szólva, a társadalom végső önmagára eszmélése, a fejlődésben önmagát kereső szellemnek önmagát elérése, ez a világtörténelmi hivatást fölismerő öntudat van egyedül hivatva arra, hogy a társadalom szellemi vezetője legyen.

Mi, marxisták tehát nemcsak abban hiszünk, hogy a társadalom fejlődését a sokat felhánytorgatott „szellem" vezeti, de tudjuk azt is, hogy egyedül Marx tanítása az, amelyben ez a szellem öneszméletre jutott, és hivatottságot nyert a vezetésre. De ez a hivatottság nem lehet valami „szellemi osztály" kiváltsága, vagy akár valami „osztályfeletti" gondolkodás terméke. Ez a hivatottság, a társadalom megváltására való hivatottság a proletariátus világtörténeti szerepe, és *csakis a proletár osztálytudaton keresztül* lehet az emberiség ezen útjának meglátásához és megértéséhez és vele a „szellemi vezetéshez" eljutni.

A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*, de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*.
Marx: *Tézisek Feuerbachról*

Erről, a dolog lényegét tekintve felette egyszerű kérdésről hosszadalmas és szenvedélyes viták folytak mind a polgári, mind a szocialista irodalomban. Szenvedélyesen támadták egyfelől a marxista „betűrágókat", akik, mint a középkori skolasztikusok, nem magukból a tényekből indultak ki, hanem bibliájuk magyarázgatásával igyekeztek megközelíteni az igazságot. Másfelől egymás között is összekülönböztek a marxisták: nem tudtak megegyezni azon tételek felett, amelyekben való kételkedés már lehetetlenné teszi, hogy valaki ortodox marxista legyen. Márpedig – mondották ezek a Marx-bírálók – a tudomány fejlődése túlhaladottá teszi Marxnak nem egy tételét – szabad-e, hogy bármely tétel előtt a kritika megálljon? Természetesen nem szabad, mondjuk mi is, akik ortodox marxistáknak valljuk magunkat, de szerintünk azt a kérdést, hogy valaki marxista-e vagy sem, nem egyes tételek igazsága felett való meggyőződése dönti el, hanem valami egészen más. Ez a más: *a módszer*. Feltéve, de meg nem engedve, hogy a tudomány fejlődése Marx minden egyes állítását tévesnek bizonyítaná, mi a tudomány eme bírálatát szó nélkül elfogadhatnánk, és mégis marxisták maradnánk, mindaddig, míg Marx módszerének követői maradunk. Ennek a módszernek lényegét kell tehát tisztáznunk, hogy az ortodox marxizmust helyesen értsük meg. Hogy egyúttal megértsük

azt is, mint sekélyesítette el a marxizmust minden olyan kísérlet, mely letért az ortodoxia útjáról, mely „kijavítani", „továbbvinni" akarta Marx módszerét.

Marx módszere a forradalmi dialektika. Itt, mielőtt a dialektika fogalmának tisztázásához foghatnánk, felmerül a kérdés: hogyan lehet egy elmélet, egy elméleti módszer forradalmi? Erre a kérdésre az előbbi tanulmány adta meg a választ.* Az elmélet annyiban lehet csak forradalmi, amennyiben megszünteti a különbséget elmélet és gyakorlat között. Amennyiben a helyes gondolat puszta ténye lényegbe vágó változásokat idéz elő abban a tárgyban, amelyre a gondolat irányul; amennyiben a helyes gondolat következetes megvalósulása a valóság átalakulását eredményezi.

A dialektikus módszert Marx a német klasszikus filozófiából, nevezetesen Hegeltől vette át. Ennek a módszernek a tudományt forradalmasító lényege abban áll, hogy szerinte a fogalmak nem merev beskatulyázások, melyek, ha egyszer meghatároztattak, értelmüket soha többé meg nem változtatják; a fogalmak nem egymástól elszigetelt, elvontan felfogható gondolatképződmények, hanem *eleven valóságok,* melyek a szakadatlan egymásba átmenés, egymásba átugrás folyamatát hozzák létre. Olyan folyamatot teremtenek, amelyben az egyes fogalmak szükségszerűen átcsapnak *eredeti megfogalmazásuk ellenkezőjébe,* önmaguknak tagadásába, azután ennek ellenkezőjébe, hogy ott, mint a tagadás tagadásában, magasabb egységbe egyesüljenek, és így tovább a végtelenig. Így építi fel Marx, hogy az egyik leghíresebb példát idézzem, a kapitalizmusba, illetve, a kapitalizmusból a szervezett termelési rendbe való fejlődést oly módon, hogy a közvetlen termelők kisajátítása révén létrejött kapitalizmus saját fejlődésének szükségszerűsége által jut oda, hogy megszüntessék, hogy

* *L. A szellemi vezetés kérdései és a „szellemi munkások".*

a kisajátítókat kisajátítsák.[1] Itt tehát a kapitalizmus képviseli az egyéni, saját munkán alapuló magántulajdon tagadását. És ugyanez a kapitalizmus egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását, a tagadás tagadását: az újabb, magasabb egységet.

A marxizmus ellaposítói, Bernsteinnel az élükön, a tudományosság álarca alatt ki akarták küszöbölni a dialektikát a marxizmus gondolatmenetéből, avval a megokolással, hogy az a hegeli filozófia elavult maradványa, mely mint ilyen, nem alkalmas arra, hogy modern, pusztán a „valóság" „tényeire" építő tudományban helyet foglaljon. Sőt, magának Marxnak is szemére vetik, hogy a módszer kedvéért erőszakot tett a tényeken, a valóságon, és „elfogulatlan" tudományos módszert követelnek. A dialektikus módszer kiküszöbölésével azonban elvész Marx tanításának forradalmi éle és ereje. *Mert semmiféle puszta ténykutatás, a tényeknek puszta felhalmozása nem volna képes arra, hogy a forradalom elkerülhetetlenségét, a forradalmi cselekvés szükségszerűségét, túl bármely adott pillanat múló ismérvein, beláthatóvá és elfogadhatóvá tegye. Erre egyedül a dialektika képes.* Mert egyedül a dialektika segítségével érthetjük meg, hogyan *kell* minden fogalomnak az ellenkezőjébe átcsapnia, hogyan *kell* minden termelési és társadalmi rendnek a maga felbomlásának és tönkremenetelének elemeit *önmagából megteremtenie.* Dialektika nélkül tanácstalanul állanánk rendezetlen és rendezhetetlen tények tömkelegében, és hiába kérdeznők a tényeket, hogy cselekvésünk számára útmutatást adjanak. Tények sohasem irányíthatnak értelmes cselekvést. A tényeket mindig százféleképpen lehet értékelni és mérlegelni, és aki *kizárólag* tőlük várja, hogy útjának irányt szabjanak, tehetetlenül fog ide-oda támolyogni

[1] L. Marx: A tőke, I. Marx és Engels Művei, 23. köt. 1967. 711–713.

ellenkező lehetőségek között. Eklektikus és opportunista lesz. Így járt Bernstein is, és vele a német (sőt, majdnem az egész európai) szociáldemokrácia.

De ellaposították a dialektikus módszert, és vele a szocializmus forradalmi lendületét Bernstein ellenfelei, a marxizmus állítólagos ortodoxiájának őrzői: Kautsky és a vulgáris marxisták is. Mert nem elég annak puszta állítása, hogy a kapitalizmus összeomlása elkerülhetetlen, hogy ez nem lassú fejlődés, hanem forradalom útján fog bekövetkezni, hanem ennek az állításnak *a módszer lényegéből* kell következnie. Mert csakis ebben az esetben nem lesz a forradalom üres frázis (mint Kautskyéknál), hanem *minden gondolat és cselekvés irányt szabó eszméje, elmélet és gyakorlat szükségszerű és eleven egysége.* Kautsky és követői, ha nyíltan nem is, de a dolog lényegét tekintve elejtették a dialektikus módszert. Míg Bernstein nyíltan kijelentette, hogy számára a végcél semmit sem jelent, a mozgalom mindent, addig Kautskyék valami titokzatos, földöntúli istenség szerepét szánták a végcélnak, megőrizték valami minden közvetlen valóságtól idegen fenségben. *Ezért maradtak cselekvésükben éppen olyan opportunisták, mint Bernsteinék.* Az ő végcél-fogalmuk csak szép téma volt, alkalmas beszédek, cikkek, könyvek hatásos befejezésére, olykor egy hatásos, de hatálytalan röpirat megszerkesztésére, *de teljesen alkalmatlan arra, hogy cselekvésüket forradalmilag irányítsa.* Mert a dialektikus, forradalmi módszer lényege éppen abban áll, *hogy mozgalom és végcél között nincs lényegbevágó különbség.* A hegeli dialektika nyelvén szólva, amelyet itt Marx és Engels szinte változatlanul átvesznek, ez a tétel úgy hangzik, hogy a mennyiségi különbségek szakadatlan fokozása egy ponton minőségi különbségbe csap át. Nem lehet itt feladatunk sem ennek a tételnek igazságát bizonyítani, sem annak számtalan alkalmazására Marx és Engels műveiben rámutatni. Itt csak azt kell leszögezni, hogy Marx for-

radalomelmélete nem „lassú és békés fejlődés", mint az opportunisták szeretnék, sem pedig a puccsok sorozata, mint félreértői ráfogják, hanem a munkásmozgalom normális és folytonos organikus fejlődésének átcsapása a kapitalista rend megdöntésébe: a mennyiség fokozásának átcsapása a minőségbe. A normális munkásmozgalom minden mozzanata, minden munkabéremelés, minden munkaidő-leszállítás stb. tehát forradalmi tett, mert ezekből tevődik össze az a folyamat, mely egy ponton átcsap valami minőségileg újba: lehetetlenné teszi a kapitalista termelést. *De ezek az egyes mozzanatok csak a dialektikus módszer egységében válhatnak forradalmi tettekké.* Aki csak az egyes mozzanatokat nézi, annak a szemében reformista bérmozgalommá sekélyesedik a munkásmozgalom. Az ilyen ember az átcsapás, a forradalom pillanatában rémülten és tanácstalanul fog állni: félteni fogja az „elért eredményeket". Holott ezek az eredmények, ha elszigetelten tekintjük őket, a legjobb esetben csak a munkásság kispolgári jólétének biztosítására alkalmasak, a munkásság elkispolgáriasítására. De éppen ilyen tanácstalanul fog állni a forradalom tényével szemben az is, aki nem képes az egyes mozzanatok forradalmi voltát meglátni, és azokat forradalmilag tudatosítani. Mert a forradalom lehetősége, a viszonyok „megérettsége" a forradalom számára semmi más, mint ennek a dialektikus átcsapásnak pillanata. Ez a pillanat ugyan, mint a lehetőség, minden mozzanatban benne rejlik, de olyan bizonyossággal, ahogy, teszem, a csillagászat egy üstökös eljövetelét kiszámítani képes, előre meg nem határozható. *De lehetőségből valóságba csak akkor lendülhet át a dialektikusan adott pillanatban, ha a munkásmozgalom tudatában van annak, hogy amint számára az elmélet egy a gyakorlattal, úgy a mozgalom egy a végcéllal.* Ha tehát a mozgalom minden egyes mozzanata tudatosan az egész nézőpontjából tekintetik, ha minden egyes mozzanat tudatosan mint forradalmi cselekedet lesz

végrehajtva, akkor és csakis akkor nem áll a mozgalom tanácstalanul a forradalom tényével szemben. Mert akkor nem váratlan katasztrófaként sújt le rá a forradalom ténye, mint a vulgáris marxistákra, az európai munkásmozgalmak vezetőinek legnagyobb részére, hanem mint várva várt beteljesedés áll előtte. Mint olyan beteljesedés, amelyre, mint dialektikus átcsapásra, cselekvése minden egyes mozzanatában lehetőségként belsőleg és külsőleg felkészült volt.

Ezekből érthetővé válik a dialektikus módszer következő alapvető tétele, a hegeli konkrét fogalom elmélete. Röviden kifejtve ez annyit jelent, hogy az egész előbbre való a részeknél, hogy *az egészből kell a részeket megérteni, és nem a részekből az egészet.* Marx a polgári nemzetgazdaságtan ellen folytatott küzdelmében döntő súlyt helyez erre a kérdésre. Kiemeli, hogy a polgári nemzetgazdaságtan, mely a gazdasági folyamat egyes elemeit elszigetelten tekinti, és ezek „kölcsönhatásából" építi aztán fel a gazdaság rendszerét, megmagyarázza ugyan, hogy hogyan folyik a termelés adott körülmények között, de képtelen megmagyarázni, hogy ezek a körülmények maguk hogyan jönnek létre, vagyis hogyan jön létre az a történelmi folyamat, mely őket magukat megteremti.[2] Ezért nem képes a polgári nemzetgazdaságtan és szociológia a polgári társadalom termelési feltételeinek korlátain még gondolatilag sem túlemelkedni. Örök törvényeknek, az emberi lét szükségszerű járulékainak tekint olyan viszonylatokat, amelyek kizárólag történelmi természetűek, melyek a kapitalista termelési renddel kapcsolatban keletkeztek, és vele

[2] L. Marx: A filozófia nyomora, MEM, 4. köt. 1959. 121. Marx e művében éles bírálatát adja a dialektikus módszer ama félreértőinek, akik, mint Proudhon, a dialektikus ellentétet abban látják, hogy felsorolják valamely elszigetelten tekintett fogalom vagy intézmény jó és rossz oldalait, és a hibák elkerülésében keresik a magasabb egységet, a tagadás tagadását. Ez a bírálat sok mai vulgáris marxistára is alkalmazható.

együtt fognak eltűnni. (Pl. a kapitalista magántulajdon, polgári család, jogállam stb.) De ugyanebbe az elméleti hibába esnek, és ezzel a reakciós kispolgári cselekvés útvesztőjébe tévednek a szindikalisták is, akik az elszigetelten elemzett gazdasági fogalmak eme elvontságából az egész társadalmi rendszer elvontságára, az élettől való idegenségére következtetnek. A szindikalisták átlátják a polgári termelési rend teljes idegenségét attól, ami a munkásmozgalom számára lényeges, de megmaradnak a puszta tagadásnál, az elvont elutasításnál, és szükségképpen nem látnak utat, mely a jövő, az új proletártársadalom felé vezet. Élesen bírálják a polgári társadalom rendjének elszigetelten és elvontan meglátott egyes intézményeit (pl. a parlamentarizmust), de vele szembehelyezni nem tudnak mást, mint a munkásságnak konkrét célokat nélkülöző, elvont forradalmi lendületét. A munkásforradalom, az általános sztrájk az ő szemükben tehát öncéllá, a mitológia egy nemévé válik, és éppen úgy kikapcsolódik a történelem nagy folyamatának megértett szükségszerűségéből, mint a polgári módon felfogott polgári termelési rend, melyet ők oly éleselméjűen bírálnak.[3]

Marx módszertani lángelméje éppen e két, egyaránt elvont véglet elkerülésében mutatkozik meg. *Ő mindig a gazdasági rendszer egészét látja, és ezt az egészet egy nagy társadalomtörténeti folyamat még átfogóbb egészének látószögéből nézi.* Soha még gondolkodó nem nézte a társadalmat oly kevéssé elvontan, mint ő, annyira a cselekvés és az élet szempontjából. De a konkrét, az elvontság ellentéte, az ő számára sohasem jelentett megállást valamely puszta érzésnél, puszta önkéntelen cselekvésnél. Mert a konkrét Marx számára, mint

[3] Filozófiai kérdések iránt érdeklődők figyelmét felhívjuk arra az itt nem elemezhető kérdésre, hogy a szindikalizmus pontosan úgy viszonylik az igazi marxizmushoz, mint a jól értett Hegel a szindikalisták filozófusához, Bergsonhoz.

Hegel igazi tanítványa számára, nem ellentéte a gondolattal átfogottnak, hanem ellenkezőleg, olyan valami, *amit egyedül a gondolat képes igazán megragadni.* A konkrét azért konkrét, mondja, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodás számára ezért az összefoglalás folyamatnak, eredménynek tűnik fel, nem kiindulásnak, holott ez az igazi kiindulópont.[4] Az igazi kiindulási pont tehát a tökéletes egész, a konkrét teljesség és minden részt, legyen az a mozgalom valamely mozzanata, legyen a társadalmi vagy gazdasági élet valamely jelensége, csakis az egészből kiindulva, az egész megértéséből lehet megérteni. A gondolkodásnak, mely magára hagyatva mindig hajlandó egyes jelenségeket és mozzanatokat elszigetelten tekinteni, legfőbb feladata: minden egyes esetben visszatérni ehhez a kiindulási ponthoz, felemelkedni az egész ezen egységéhez, hogy innen nézve, ne elvontan nézze az egyes jelenségeket és mozzanatokat.

A teljességnek, az egységnek, az egésznek ilyen feltétlen uralma a részek elvont elszigetelése felett: ez Marx társadalomszemléletének lényege, a dialektikus módszer. Ennek követése (és nem az egyes szavakon való kérődzés) az ortodox marxizmus. Marx volt az első, aki felismerte a gazdasági fogalmak történelmi és nem örökérvényű meghatározottságát, aki tehát elsőnek látta nemcsak a társadalmi élet jelenségeit a termelés átalakulásának nézőpontjáról, hanem magát a termelés átalakulását is a világtörténelem látószögéből. Marx éppen úgy, mint a klasszikus német filozófia, elsősorban Hegel, egységes folyamatnak, a felszabadulás szakadatlan forradalmi folyamatának látta a világtörténelmet. Amiben azonban messze túlment a klasszikus német filozófián és Hegelen, az éppen az, hogy meglátta ennek a folyamatnak igazi mozga-

[4] L. módszertani szempontból nélkülözhetetlen Bevezetését A politikai gazdaságtan bírálatához c. művéhez. MEM, 13. köt. 1965. 167.

tóerőit, az osztályharcot és a termelési viszonyok átalakulását, és képes volt ezeket a világtörténelem folyamatának konkrét teljességébe, a felszabadulás folyamatába szervesen beilleszteni. Ebből a nézőpontból érthetjük meg, hogy *egyedül ő volt képes a kapitalista termelési és társadalmi rendet egyszerre szükségszerűnek és szükségszerűen önmaga által halálra ítéltnek látni.* Csakis Marx dialektikus módszere teszi lehetővé, hogy társadalmi jelenségeket így lássunk: belássuk szükségszerűségüket, és ugyanakkor, ugyanazzal a szükségszerűséggel, mulandóknak, elpusztulásra teremtetteknek lássuk őket. Az első szempont megóv az elvont utópiáktól, melyek felé minden kispolgári társadalomreformer szükségképpen sodródik. A másik attól ment meg, hogy túlbecsüljük a meglevő intézményi rendszerek hatalmát és nélkülözhetetlenségét, hogy – mint a vulgáris marxistákkal történt – *a tényleges valóság által diktáltassuk magunkra cselekvéseinket, ahelyett hogy cselekvéseinkkel átalakítóan hatnánk magára a valóságra.*

Csakis a két szempont összeforrott egysége alapján, tehát ismét a dialektika alapján, lehetséges a forradalmi cselekvés. A vulgáris marxizmus ezen a ponton is elsekélyesítette Marxnak a klasszikus filozófiából átvett valóságfogalmát, és ezzel az ellaposítással élét vette minden forradalmi lendületnek. *Marx valóságfogalma nem esik egybe a ténylegesen adott, a véletlennel és esetlegességgel telített közönséges valóság fogalmával.* A valóság az ő számára a szükségszerűen létező, a történelem egységes és teljes folyamatából szükségképpen adódó volt. Valami tehát, ami ugyan a közönséges létezésnek alapját képezi, de amit abból egyedül a gondolat képes a maga igazi valóságában, teljesedett egységében kiemelni. A vulgáris marxizmust ezzel szemben megtévesztette az a tény, hogy Marx az utópisták és a kispolgári forradalmárok tanainak bírálatában mindig a valóságot hangsúlyozta az üres és elvont, puszta gondolatkonstrukciókkal szemben. *Ebből kiin-*

dulva a vulgáris marxisták összezavarták a marxi valóságfogalmat a közönséges létezés fogalmával. Ennek a gondolatzavarnak végzetes gyakorlati következményei voltak és vannak. A vulgáris marxizmus pl. a világháborút – ahelyett, hogy az imperialista kapitalizmus világtörténeti felbomlás-folyamatának egységében látta volna, ahelyett, hogy ennélfogva a proletariátus cselekvését az ebből szükségképpen következő világforradalomra állította volna be – végső ténynek tekintette, igazi valóságnak tekintette a világtörténeti folyamattól elszigetelten látott háború puszta létezését. Ezért a háborúhoz alkalmazkodott cselekvésében, opportunista lett a háborúval szemben követendő taktikájában, ahelyett, hogy meglátta volna a háború mögött a világforradalmat, a háború igazi, marxi valóságát, mely egyedül lehetett volna cselekvés, a taktika mértéke. A valóságfogalom elsekélyesedéséből csak opportunista, csak konjunktúrapolitika következhetett, és ha más nem bizonyítaná, mennyire egy színvonalon állanak a marxizmus ellaposításában a régi ellenfelek, Kautsky és Bernstein, bizonyítja az a testvéri együttműködés, amelybe őket a háború sodorta. Lenin és Trockij, mint igazán ortodox, dialektikus marxisták, nem sokat törődtek az úgynevezett tényekkel. Hiába volt tény, hogy a németek győztek, hogy megvolt a katonai lehetőségük bármikor bevonulni Petrográdba, hogy elfoglalták Ukrajnát stb., ők látták az igazi valóságot, a szükségképpen eljövendő világforradalmat, és ehhez, nem a „tények"-hez irányították cselekvésüket. A valóság pedig őket igazolta, és nem a nádszálként ingadozó reálpolitikusokat, akik a tényekhez mérve tetteiket, minden győzelem és minden vereség után megváltoztatták taktikájukat, és minden döntés előtt tanácstalanul állottak.

Mert a döntés előbb van, mint a tény. Aki felismerte a – marxi értelemben vett – valóságot, az ura és nem rabszolgája a bekövetkezendő tényeknek. A vulgáris marxista ellenben te-

hetetlenül kapkod jobbra és balra, mert az egymást követő elszigetelt tények szükségképpen hol jobbra, hol balra mutatnak, és dialektikus felismerésükre van szükség, hogy útvesztőjükben eligazodhassunk.

Ma is ilyen döntés előtt áll a proletariátus. És a vulgáris marxizmusban eltompult látású vezetői ma is a „tényektől" várják az útmutatást. Itt van-e igazán a forradalom ideje, érett-e a termelési rend arra, hogy a proletariátus annak irányítását kezébe vegye? Előre megmondhatjuk, a „tényektől" hiába várják a döntést. Olyan pillanat, amikor a „tények" kétségbevonhatatlanul és félreérthetetlenül a forradalom felé mutatnának, nem fog bekövetkezni soha. Hiába vizsgálnak meg „lelkiismeretesen" minden „adatot". Az adatok egy része mindig aggályt keltőnek fog mutatkozni, és ki tudja azt megállapítani, hogy hány százalék valószínűség mellett szabad „lelkiismeretes" embernek forradalmat csinálnia? *De a valóság, a marxi valóság, a történelmi folyamat egysége világosan beszél. Azt mondja, itt a forradalom.* És minden ortodox marxista, aki belátta, hogy itt a pillanat, amelyben a tőke már csak gátja a termelésnek, aki belátta, hogy itt a pillanat a kisajátítók kisajátítására, Fichtével, a klasszikus német filozófia egyik legnagyobbjával fog felelni, ha a vulgáris marxisták ennek ellentmondó „tényeket" sorolnak fel. Azt fogja felelni Fichtével: „Ha ez baj, a tények baja ez." (Umso schlimmer für die Tatsachen.)

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS FUNKCIÓVÁLTÁSA

A kivívott győzelem a proletariátus magától értetődő feladatává teszi, hogy a szellemi fegyvereket, amelyek segítségével osztályharcában mindmáig helytállt, a lehetőség határáig tökéletesítse. A történelmi materializmus természetesen e fegyverek első sorába tartozik.

Az elnyomatás idején a történelmi materializmus egyike volt a proletariátus legerőteljesebb harci eszközeinek, és természetes, hogy a proletariátus most magával viszi egy olyan korba, amelyben a társadalom – és ezen belül a kultúra – újjáépítésére készül. Már ezért is létre kellett hozni ezt az Intézetet,* melynek feladata, hogy a történelmi materializmus módszerét a történettudomány egészére alkalmazza. Az eddigi állapottal szemben, amelyben a történelmi materializmus nagyszerű harci eszköz volt ugyan, a tudomány álláspontjáról nézve azonban nem jelentett sokkal többet puszta programnál, annak megjelölésénél, hogyan kellene történelmet írni, ránk most az a feladat is hárul, hogy az egész történelmet valóban újraírjuk, a történelmi materializmus szemszögéből osztályozva, csoportosítva és értékelve a múlt eseményeit. Meg kell kísérelnünk, hogy a történelmi materializmust a konkrét

* *A Történelmi Materializmus Kutatóintézete; a tanulmány alapját képező magyar nyelvű előadás 1919-ben ezen intézet megnyitóján hangzott el.*

tudományos kutatás módszerévé, a történettudomány módszerévé tegyük.

Itt azonban felvetődik a kérdés, miért csupán most vált e kísérlet lehetségessé. A dolgok felületes szemléletéből az a válasz adódhatna, hogy a történelmi materializmus tudományos módszerré tételének kora csak azért jött el éppen most, mert a proletariátus most ragadta meg a hatalmat, s került birtokába azoknak a fizikai és szellemi erőknek, amelyek nélkül ez a cél nem érhető el, és amelyeket a régi társadalom sohasem bocsátott volna rendelkezésére. Csakhogy e követelmény mögött mélyebb motívumok is rejlenek, mint a nyers hatalmi tényező, amely a proletariátust ma materiálisan képessé teszi, hogy a tudományt saját mértéke szerint szervezze meg. E mélyebb motívumok a legszorosabban összefüggnek azzal a mélyreható funkcióváltással, amelyet a proletárdiktatúra ténye, tehát az a tény, hogy a proletariátus az osztályharcot immár felülről lefelé és nem alulról fölfelé vívja, e proletariátus valamennyi szervében, egész gondolat- és érzésvilágában, osztályhelyzetében és osztálytudatában előidézett. Ma, amikor ezt a Kutatóintézetet megnyitjuk, e motívumokat feltétlenül meg kell világítanunk.

Mi volt a történelmi materializmus? Kétségkívül tudományos módszer, amely arra szolgált, hogy a múlt eseményeit igazi lényegükben értsük meg. Ám a burzsoázia történettudományi módszereivel ellentétben, a történelmi materializmus egyszersmind arra is képessé tesz bennünket, hogy a jelent a történelem szemszögéből, tehát tudományosan szemléljük, hogy ne csak a felszín jelenségeit vegyük észre benne, hanem azokat a mélyebb történelmi hajtóerőket is, amelyek az eseményeket valójában mozgatják.

A történelmi materializmus ennélfogva sokkal nagyobb értékkel bírt a proletariátus számára, mint egy pusztán tudományos kutatási módszer. A legfontosabbak egyike volt vala-

mennyi harci eszköze között. Nem jelentette-e a proletariátus osztályharca egyszersmind osztálytudatának ébredését is? Ám a proletariátus öntudatra ébredése mindenütt a valóságos helyzet, a ténylegesen fennálló történelmi összefüggések megismerésének következménye volt. Éppen ez az, ami a proletariátus osztályharca számára sajátos helyet jelöl ki minden más osztályharc között: legélesebb fegyverét ténylegesen az igazi tudomány kezéből, a valóság világos átlátásától kapja. Míg a múlt osztályharcaiban a legkülönbözőbb ideológiák, a „hamis tudat" vallásos, erkölcsi és más formái voltak mértékadóak, a proletariátus osztályharca, az utolsó elnyomott osztály szabadságharca a kendőzetlen igazság felmutatásában lelte meg csatakiáltását és egyszersmind legerőteljesebb fegyverét. A történelmi materializmus tehát a történelmi események igazi hajtóerőinek felmutatása révén, a proletariátus osztályhelyzete következtében, harci eszközzé vált. Legfontosabb feladata, hogy pontos ítéletet hozzon a tőkés társadalmi rendről, hogy leleplezze a tőkés társadalmi rend lényegét. A proletariátus osztályharcában ezért a történelmi materializmus mindig arra szolgált, hogy valahányszor a burzsoázia mindenféle ideológiai eszköz segítségével megszépítette és elkendőzte a valóságos helyzetet, az osztályharc állását, a tudomány hideg sugárzásával világítsa át az ideológikus burkokat, megmutassa, miben és milyen mértékben voltak ezek hamisak, félrevezetőek, az igazságnak ellentmondóak. Így a történelmi materializmus legfontosabb funkciója nem állhatott a tiszta tudományos megismerésben, hanem csakis abban, hogy maga is cselekvés volt. A történelmi materializmus nem volt öncél, azért volt, hogy a proletariátusnak sikerüljön tisztába jönnie körülményeivel, hogy e körülmények világos ismeretében helyesen, osztályhelyzetének megfelelően tudjon cselekedni.

A kapitalizmus korszakában tehát a történelmi materializmus harci eszköz volt. Az ellenállás, amelyet a polgári tudo-

mány tanúsított vele szemben, távolról sem volt tehát egyszerű korlátoltság; ellenkezőleg, a polgári történetírásban a burzsoázia helyes osztályösztöne fejeződött ki. Mert a történelmi materializmus elismerése a burzsoázia számára egyenesen az öngyilkosságot jelentette volna. Ha a burzsoázia bármely képviselője elismerte volna a történelmi materializmus tudományos igazságát, akkor ezzel elvesztette volna osztálytudatát s vele az erőt is, amelyre szüksége van, hogy saját osztályának érdekeit helytállóan tudja képviselni. Másfelől éppilyen öngyilkosság lett volna a proletariátus számára, ha megáll a történelmi materializmus tudományos jellegének felismerésénél, ha a történelmi materializmusban csupán a megismerés eszközét látja. A proletár osztályharc lényege éppen abban határozható meg, hogy számára teória és praxis egybeesnek, hogy itt a megismerés átmenetek nélkül cselekvéshez vezet.

A burzsoázia fennállása feltételezi, hogy tagjai sohasem szereznek világos képet osztályuk létezésének társadalmi feltételeiről. A XIX. század történetére vetett pillantás megmutatja a burzsoázia hanyatlása és önismeretének fokozatos érvényre jutása közti mély és állandó párhuzamosságot. A XVIII. század végén a burzsoázia ideológiailag erős és töretlen volt. Az volt még a XIX. század elején is, amikor ideológiáját, a polgári szabadság és demokrácia gondolatát még nem ásta alá a gazdaság természettörvényként érvényesülő automatizmusa, amikor a polgárság még reménykedett – és jóhiszeműen reménykedhetett – abban, hogy ez a demokratikus, polgári szabadság, a gazdaságnak ez a korlátlan uralma egy napon az emberiség megváltásához vezet.

Nemcsak az első polgári forradalmak történetét – legerősebben a nagy francia forradalmat – hatja át e hit ragyogása és pátosza, de ez kölcsönzi a polgári osztály nagy tudományos megnyilatkozásainak, például Smith és Ricardo gazdaságta-

nának, az elfogulatlanságot és az erőt az igazság keresésére, a megismert igazság leplezetlen kimondására.

A polgári ideológia története e hit, a társadalom polgári társadalommá alakításának világmegváltó küldetésébe vetett hit megrendülésének története. Sismondi válságelméletétől és Carlyle társadalomkritikáitól kezdve a polgári ideológia önfelbomlasztása egyre gyorsuló ütemben megy végbe. Az antagonisztikus uralkodó osztályok kölcsönös bírálata, amely a felemelkedő kapitalizmus feudális-reakciós kritikájával kezdődött, mindinkább a burzsoázia önkritikájává válik, hogy aztán mint a burzsoázia rossz lelkiismerete, egyre inkább az elhallgattatás és eltitkoltatás sorsára jusson. „A burzsoázia helyesen látta meg – mondja Marx –, hogy az összes fegyverek, amelyeket a feudalizmus ellen ő kovácsolt, őellene fordították élüket, hogy az összes művelődési eszközök, amelyeket a feudalizmus ellen létrehozott, fellázadtak az ő saját civilizációja ellen, hogy az összes istenek, amelyeket teremtett, elpártoltak tőle."[1]

Ezért az osztályharc nyíltan kifejezett gondolata kétszer jelenik meg a polgári ideológia történetében. Meghatározó szerepe van a polgári ideológia „heroikus" korszakában, a társadalom fölötti uralomért vívott energikus harcában (különösen Franciaországban, ahol a politikai-ideológiai küzdelmek a legkiélezettebbek voltak), és visszatér a válság és felbomlás utolsó periódusában. A nagy munkaadószervezetek szociális teóriája például gyakran a nyíltan, sőt, cinikusan kimondott osztályharc álláspontján van. A kapitalizmus utolsó, imperialista szakasza általában véve olyan módszerekben nyilvánul meg ideológiailag, amelyek szétszaggatják az ideologikus burkokat, amelyek a burzsoázia uralkodó rétegeiben egyre erőtel-

[1] Marx: Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája, Marx–Engels Művei, 8. köt. 1962. 143. k.

jesebben érlelik az igényt, hogy nyíltan kimondják azt, „ami van". (Gondoljunk a totális állam ideológiájára az imperialista Németországban, vagy arra, hogy a háborús és a háború utáni gazdálkodás kényszerítette a burzsoázia teoretikusait, hogy a gazdasági formákban ne csak tisztára fetisisztikus viszonyokat lássanak, hanem szembenézzenek a gazdaság és az emberi szükségletkielégítés összefüggésével stb.) Nem mintha ezáltal valóban sikerült volna áttörni a korlátokat, amelyeket a termelési folyamatban betöltött helye szab ki a burzsoáziára, mintha a burzsoáziának most már, a proletariátushoz hasonlóan, módja volna a fejlődés valóságos hajtóerőinek valóságos ismeretéből kiindulni. Ellenkezőleg. A részproblémák vagy részszakaszok világos felismerése csak még erőteljesebben juttatja kifejezésre a totalitással szembeni vakságot. Mert egyrészt ez a „világos felismerés" csak „belső használatra" szolgáló világos felismerés; a burzsoáziának ugyanaz a haladottabb csoportja, amelyik világosabban lát keresztül az imperializmus gazdasági összefüggésein, mint nem egy „szocialista", nagyon pontosan tudja, hogy módfelett veszedelmes volna felismeréseinek elterjedése akár saját osztályának nagy részében, hát még az egész társadalomban. (Gondoljunk arra a történelem-metafizikára, amely az imperializmus hatalmi elméleteit szokta kísérni.) De ha emögött részben tudatos csalás rejlik is, másrészt mégsem egyszerű csalásról van szó. Vagyis a részleges gazdasági tényösszefüggések „világos felismerésének" összekapcsolása az állam, társadalom és a történelmi fejlődés egészének fantasztikus és zabolátlanul metafizikai szemléletével a burzsoázia tudatosabb rétege számára is szükségszerűen következik osztályhelyzetéből. Míg azonban az osztály felemelkedésének idején a társadalom megismerhetőségének korlátai még homályosak voltak, nem váltak tudatossá, a polgári társadalom objektív szétesése ma az ideologikusan

összekapcsolt nézetek teljes inkoherenciájában és összeegyeztethetetlenségében tükröződik.

Ebben már kifejezést nyer a polgári társadalom – nagyrészt öntudatlan és semmiképpen sem bevallott – ideológiai fegyverletétele a történelmi materializmus előtt. Mert a most kidolgozott gazdaságtan már nem tisztán a burzsoázia talaján fejlődik, mint valamikor a klasszikus gazdaságtan. Éppen az olyan országokban, mint Oroszország, ahol a tőkés fejlődés viszonylag későn vette kezdetét, ahol tehát megvolt a teoretikus megalapozás közvetlen szükséglete, mutatkozott meg, hogy az így keletkezett teória erősen „marxista" jelleget visel (Sztruve, Tugan-Baranovszkij stb.). De ugyanez a jelenség egyidejűleg Németországban (például Sombart esetében) és más országokban is megmutatkozott. És a hadigazdálkodás, a tervgazdaság elméletei e tendencia állandó erősödését jelzik.

Egyáltalán nincs ellentmondásban ezzel, hogy egyidejűleg – nagyjából Bernsteintől kezdve – a szocialista elmélet egy része mind erősebben polgári befolyás alá kerül. Mert a világosan látó marxisták már akkor felismerték, hogy nem a mozgalmon belüli irányzatok vitájáról volt szó. Akárhogyan ítéljük is meg a proletariátus álláspontjáról ezt a kérdést, vezető „elvtársak" egyre gyakrabban előforduló nyílt átpártolását a burzsoázia táborához (Briand-Millerand, Parvus-Lensch esetei csak a legkirívóbb példák), a burzsoázia álláspontjáról mindez azt jelenti, hogy ez az osztály többé nem tudja pozícióját saját erejéből ideológiailag megvédelmezni. Azt jelenti, hogy nemcsak a proletariátus táborából átpártolt szökevények személyére van szüksége, hanem, és ez itt a döntő tényező, a proletariátus – persze eltorzítva átvett – tudományos módszerét sem nélkülözheti. Az elméleti renegátok fellépése Bernsteintől Parvusig a proletariátuson belüli ideológiai válság je-

le ugyan, de egyszersmind a burzsoázia kapitulációját is jelenti a történelmi materializmus előtt.

Mert a proletariátus vereséget mért a kapitalizmusra, amikor a polgári társadalmat önmaga megismerésére kényszerítette, ami elkerülhetetlen következetességgel kellett hogy megmutassa e társadalom belső problematikusságát. *A gazdasági harccal párhuzamosan harc folyt a társadalom tudatáért. A társadalom öntudatra ébredése azonban egyet jelent a társadalom vezetésének lehetőségével.* A proletariátus nemcsak a hatalmi szférában viszi győzelemre osztályharcát, hanem a társadalmi tudatért vívott harcban is: az utolsó 50–60 év óta egyre erőteljesebben felbomlasztja a polgári ideológiát, és kifejleszti a saját tudatát mint az egyedül mértékadó társadalmi tudatot.

A tudatért, a társadalom vezetéséért vívott küzdelem legfontosabb harci eszköze a történelmi materializmus. A történelmi materializmus ennélfogva éppen úgy a tőkés társadalom kibontakozásának és felbomlásának függvénye, mint minden egyéb ideológia. Polgári oldalról ezt a tényt gyakran kihasználták a történelmi materializmussal szemben. Közismert és a polgári tudomány szemében döntő érv a történelmi materializmus igazsága ellen, hogy önmagára is alkalmazni kell. Feltételezve, hogy helyes az a tanítása, amely szerint az összes úgynevezett ideológiai képződmény a gazdasági viszonyok függvénye, ő maga (mint a harcoló proletariátus ideológiája) ugyancsak nem lehet más, mint ilyen ideológia, mint a tőkés társadalom függvénye. Azt hiszem, elfogadhatjuk ennek az ellenvetésnek részleges érvényességét, anélkül hogy elismerése által a történelmi materializmus tudományos jelentősége törést szenvedne. Lehetséges és szükséges is, hogy a történelmi materializmust önmagára alkalmazzuk, de ez mégsem fog teljes relativizmushoz vezetni; ahhoz a következtetéshez semmiképp, hogy a történelmi materializmus nem a helyes történet-

tudományi módszer. A történelmi materializmus tartalmi igazságai olyan jellegűek, amilyeneknek Marx a klasszikus nemzetgazdaságtan igazságait tekintette: egy meghatározott társadalmi és termelési renden belüli igazságok. Mint ilyeneket, de csak mint ilyeneket, feltétlen érvényesség illeti meg őket. De ez nem zárja ki olyan társadalmak eljövetelét, amelyekben – társadalmi struktúrájuk lényegéből következően – más kategóriák, más igazságösszefüggések fognak érvényesülni. Milyen eredményre jutunk hát? Mindenekelőtt a társadalmi feltételek után kell kérdeznünk, amelyek érvényességet adnak a történelmi materializmus tartalmainak, mint ahogy Marx is a klasszikus nemzetgazdaságtan érvényességének társadalmi és gazdasági előfeltételeit vizsgálta.

A választ ugyancsak Marxnál találhatjuk meg. A történelmi materializmus klasszikus formájában (amely sajnos csupán vulgarizálva ment át a köztudatba) *a tőkés társadalom önmegismerése.* Mégpedig nemcsak az imént vázolt ideológiai értelemben. Ellenkezőleg, maga az ideológiai probléma nem egyéb, mint az objektív gazdasági tényállás gondolati kifejezése. Ebben az értelemben a történelmi materializmus döntő eredménye az, hogy a kapitalizmus totalitását és mozgatóerőit, melyeket a polgári osztály tudományának nyers, absztrakt, történelmietlen és külsődleges kategóriáival nem lehet megragadni, saját fogalmukra hozza. A történelmi materializmus tehát mindenekelőtt a polgári társadalomnak és gazdasági struktúrájának elmélete. „Az elméletben azonban – mondja Marx – feltételezzük, hogy a tőkés termelési mód törvényei a maguk tisztaságában érvényesülnek. A valóságban ez mindig csak megközelítően van így; de a megközelítés annál nagyobb, mennél fejlettebb a tőkés termelési mód, és mennél inkább kiküszöbölődik korábbi gazdasági viszonyok maradványaival

való szennyeződése és összefonódása."[2] Ez az elméletnek megfelelő állapot abban mutatkozik meg, hogy a gazdaság törvényei egyrészt az egész társadalom fölött uralkodnak, másrészt pedig képesek „tiszta természettörvényekként", tisztán gazdasági hatalmuk révén, tehát gazdaságon kívüli tényezők segítségül hívása nélkül érvényesülni. Marx a kapitalista és a prekapitalista társadalom e különbségét gyakran és a legnagyobb élességgel hangsúlyozza, különösen a keletkező, társadalmi érvényesüléséért harcoló és a társadalom fölött már uralkodó kapitalizmus különbségéről szólva: „... a munka kínálatának és keresletének törvénye ... – mondja – ... a gazdasági viszonyok néma kényszere megpecsételi a tőkés uralmát a munkás felett. *Gazdaságon kívüli,* közvetlen erőszakot *még mindig* alkalmaznak ugyan, de csak *kivételképpen.* Amikor a dolgok a szokásos mederben folynak, a munkást rá lehet bízni »a termelés természeti törvényeire« ... *Másképp van ez a tőkés termelés történelmi keletkezésénél."*[3]

A (természetesen csak tendenciaként, de minden elméletet döntően meghatározó tendenciaként adott) „tiszta" tőkés társadalomnak ebből a struktúrájából következik, hogy a társadalmi struktúra különböző mozzanatai önállósulhatnak egymással szemben, és mint ilyenek tudatosulhatnak, és kell is tudatosulniuk. Az elméleti tudományok nagy fellendülése a XVIII. század végén és a XIX. század elején, a klasszikus politikai gazdaságtan Angliában és a klasszikus filozófia Németországban e részrendszerek, a polgári társadalom struktúrájában és fejlődésében elkülönülő mozzanatok önállóságának tudatát jelzik. Gazdaság, jog és állam itt mint *önmagukba zárt* rendszerek jelennek meg, amelyek önhatalmuknál fogva, önmagukban rejlő törvényszerűségükkel az egész társadalmat

[2] Marx: A tőke, III. Bp. 1961, 188. k.

[3] Marx: A tőke, I. 690. Kiemelés – L. Gy.

uralják. Ha tehát egyes tudósok, például Andler, megkísérlik bebizonyítani, hogy a történelmi materializmus minden egyes igazságát már a Marx és Engels előtti tudomány felfedezte, akkor elmennek a dolog lényege mellett, és még abban az esetben sem lenne igazuk, ha érvelésük minden részletkérdésben helytálló volna; noha természetesen nem az. Mert a történelmi materializmus *módszertanilag* korszakalkotó tette éppen abban állt, hogy felismerte: e látszólag teljesen független, zárt és autonóm rendszerek egy átfogó egész puszta mozzanatai, hogy látszólagos önállóságukat meg lehet szüntetni.

Az önállóság látszata mégsem puszta „tévedés", amelyet a történelmi materializmus egyszerűen „helyesbít"; ellenkezőleg, a tőkés társadalom objektív struktúrájának gondolati, kategoriális kifejeződése. Megszüntetni e látszatot, túllépni rajta annyit jelent tehát, mint – gondolatilag – túllépni a tőkés társadalmon, mint a tőkés társadalom megszüntetését a gondolkodás siettető erejével előlegezni. De éppen ezért a részrendszerek megszüntetett önállósága megőrződik a helyesen megismert egészben. Vagyis kölcsönös önállótlanságuk, az össztársadalom gazdasági struktúrájától való függésük helyes ismeretéhez szerves, lényegi jegyükként tartozik hozzá a felismerés, hogy önállóságuk, lezártságuk és öntörvényűségük „látszata" szükségszerű megjelenési formájuk a tőkés társadalomban.

A prekapitalista társadalomban a gazdasági folyamat egyes mozzanatai (mint például a kamatozó tőke és maga a javak termelése) egyrészt tökéletes, absztrakt elszigeteltségben maradnak egymástól, amely sem közvetlen, sem a társadalmi tudatba emelhető kölcsönhatást nem enged meg. Másrészt e mozzanatok közül egyesek – az ilyen társadalmi struktúrákon belül – mind egymással, mind az ökonómiai folyamat gazdaságon kívüli mozzanataival minden szempontból elválaszthatatlan egységet alkotnak (például kézművesség és mezőgazda-

ság a jobbágytelken; vagy adó és járadék az indiai jobbágyságban stb.). A kapitalizmusban ezzel szemben a társadalmi struktúra valamennyi mozzanata dialektikus kölcsönhatásban van a többivel. Látszólagos önállóságuk, autonóm rendszerekké gubózódásuk, öntörvényűségük fetisisztikus látszata – mint a kapitalizmus szükségszerű megjelenési módja a polgárság álláspontjáról – a helyes és tökéletes megismerésükhöz vezető út szükségszerű átmeneti pontjának bizonyul. Csak az önállósulási tendenciák valóságos végiggondolása – amire a polgári tudomány természetesen még legjobb korszakaiban sem volt képes – teszi lehetővé, hogy megértsük e mozzanatok kölcsönös függőségét, hozzá- és alárendelődésüket a társadalom gazdasági struktúrája totalitásának. A marxizmus szemléletmódját például, amely a tőkés gazdaság problémáit már nem az egyes tőkés, hanem az osztályok álláspontjáról tekinti, egyrészt szubjektíven, tantörténetileg csak a tisztán tőkés állásfoglalás folytatásaként és dialektikus átcsapásaként lehetett elérni. Másrészt az ott felismert tény, hogy a jelenségek „természettörvényeknek" engedelmeskednek, tehát tökéletesen függetlenek az emberi akarattól, megismeréstől és céltételezéstől, egyben objektív előfeltétele is annak, hogy a materialista dialektika feldolgozhassa őket. Az olyan problémák, mint például a felhalmozás vagy az átlagprofitráta problémája, de az állam, illetve a jog és az összgazdaság viszonyának problémája is teljesen világosan mutatják, hogy ez az önmagát szüntelenül leleplező látszat a történelmi materializmus megalkotásának és alkalmazhatóságának történelmi-módszertani előfeltétele.

Nem véletlen tehát – nem is lehet másképpen a társadalomra vonatkozó valódi igazságoknál –, hogy a történelmi materializmus mint tudományos módszer a XIX. század közepén alakult ki. Mert nem véletlen, hogy a társadalmi igazságokra mindig akkor bukkannak rá, amikor egy korszak lelke nyilat-

kozik meg bennük; annak a kornak a lelke, amelyben a módszernek megfelelő valóság megtestesül. A történelmi materializmus, mint már kifejtettük, a tőkés társadalom önmegismerése.

Az sem véletlen, hogy a nemzetgazdaságtan mint önálló tudomány csak a tőkés társadalomban jött létre. Nem véletlen, mert a tőkés társadalom áru- és cseregazdasági szervezete révén a gazdasági életnek olyan önálló, magába zárt és immanens törvényszerűségeken nyugvó jelleget kölcsönzött, amilyet a megelőző társadalmak nem ismertek. Ezért áll a nemzetgazdaságtan a maga törvényeivel minden tudomány közül a természettudományhoz legközelebb. A gazdasági rendszer, amelynek lényegét és törvényeit kutatja, jellegében, tárgyiságának felépítésében ténylegesen rendkívül közel kerül ahhoz a természethez, amellyel a fizika, a természettudomány foglalkozik. Olyan összefüggésekkel foglalkozik, amelyek tökéletesen függetlenek az ember sajátosan emberi mivoltától, minden antropomorfizmustól – legyen az vallási, etikai, esztétikai vagy más természetű –; ezekben az összefüggésekben az ember csak mint absztrakt szám, mint valami számokra, számszerű összefüggésekre visszavezethető dolog jelenik meg; ahol ezek fennállnak, ott – Engels szavaival – a törvények csak megismerhetők, de nem hajthatók az ember uralma alá. Mert e törvények olyan összefüggésekre vonatkoznak, amelyek között – megint csak Engels szavaival – a termelők elvesztették a hatalmat saját társadalmi életfeltételeik fölött; amelyek, a társadalmi életfeltételek eltárgyiasodása, eldologiasodása következtében tökéletes autonómiára tettek szert, saját életüket élik, és önálló, önmagába zárt, értelmét önmagában hordó rendszerré szerveződtek.

Ezért nem véletlen, hogy éppen a tőkés társadalmi rend vált a történelmi materializmus alkalmazásának klasszikus talajává.

Mint tudományos módszer, a történelmi materializmus magától értetődően alkalmazható a korábbi, a kapitalizmust megelőző korszakokra is. Alkalmazták is, méghozzá részben sikerrel; legalábbis igen érdekes eredményekre vezetett. De ha a történelmi materializmust a prekapitalista korszakokra alkalmazzuk, fel kell figyelnünk egy igen lényeges és fontos módszertani nehézségre, amelyre a kapitalizmus fölötti bírálata során nem derült fény.

Erről a nehézségről Marx főművének számtalan helyén említést tett; Engels azután egészen világosan kimondta *A család eredeté*-ben: a civilizáció és a megelőző korok közötti *strukturális* különbségről van szó. Engels itt nagyon határozottan kiemeli, hogy „amíg a termelést ezen az alapzaton folytatják, addig nem is nőhet a termelők feje fölé, nem hozhat létre velük szemben kísérteties, idegen hatalmakat, amint ez a civilizációban szabályszerűen és elkerülhetetlenül megtörténik". Mert ott „a termelők elvesztették az uralmat az életkörük össztermelése felett... Termékek és termelés a véletlen hatalma alá kerülnek. De a véletlen, az csak egyik pólusa egy összefüggésnek, melynek másik pólusát szükségszerűségnek hívják".[4] S a továbbiakban Engels kimutatja, hogy az így keletkező társadalmi struktúrából „természettörvények" formájában következik e társadalmi struktúra tudata. A véletlen és szükségszerűség dialektikus kölcsönhatása, tehát a gazdaság egyeduralmának klasszikus ideológiai formája abban a mértékben erősödik, ahogy a társadalmi folyamatok kiszabadulnak az emberi ellenőrzés alól, és önállósulnak.

A társadalom alávetése a társadalmi természettörvények uralmának legtisztább, sőt, azt lehet mondani, egyedül tiszta formájában a tőkés termelésben valósul meg. A kapitalizmus-

[4] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM. 21. köt. 1970. 153. k.

ban beteljesülő civilizációs folyamat világtörténelmi küldetése: uralmat szerezni a *természet* fölött. Az emberek életén „vak" hatalmakként uralkodó társadalmi „természettörvények" („vakon" érvényesülnek akkor is, ha „racionalitásuk" tudatosul, sőt, tulajdonképpen akkor a legerőteljesebben) funkciója az, hogy alávessék a természetet a társadalmasítás kategóriáinak – és a történelem folyamán be is töltötték ezt a funkciót. Ez mégis hosszadalmas és visszaesésekkel terhes folyamat volt. Tartama alatt, vagyis abban az időben, amikor ezek a társadalmi „természeti hatalmak" *még nem* érvényesültek, a természeti viszonyok magától értetődően meg kellett hogy őrizzék elsődlegességüket mind az ember és a természet közti „anyagcserében", mind pedig az emberek egymás közti társadalmi viszonyaiban, uralkodniuk kellett az emberek társadalmi létén, és vele a formákon, amelyekben e lét gondolatilag, érzelmileg stb. kifejeződik (vallás, művészet, filozófia stb.). „Mindazokban a formákban – mondja Marx –, amelyekben a földtulajdon uralkodik, a természeti vonatkozás még uralkodó. Azokban, amelyekben a tőke uralkodik, a társadalmilag, történelmileg megalkotott elem az uralkodó."[5] Engels egy Marxhoz írott levelében még határozottabban fejezi ki ezt a gondolatot: „Ez éppen azt bizonyítja, hogy ezen a fokon a termelés jellege kevésbé döntő, mint a törzsön belüli ősi, vér szerinti kötelékek és a nemek közti kölcsönös függőség felbomlásának mértéke."[6] Úgyhogy véleménye szerint például a monogámia az első családforma, amely „nem természeti, hanem gazdasági feltételeken alapult".[7]

Természetesen hosszadalmas folyamatról van szó, amelyen

[5] Marx: Bevezetés A politikai gazdaságtan bírálatához: MEM, 13. köt. 1965. 172.

[6] 1882. XII. 8. – Marx–Engels Briefwechsel (Levelezés), Berlin, 1949. IV. 690.

[7] Engels: A család, i. h. 61.

belül az egyes szakaszok nem határolhatók el mechanikusan egymástól, hanem cseppfolyós módon átmennek egymásba. De a folyamat iránya világos: „A természeti korlátok visszaszorítása"[8] minden területen; amiből – *e contrario* és jelenlegi problémánk számára – az következik, hogy e természeti korlátok valamennyi prekapitalista társadalmi formában megvoltak, és döntően befolyásolták az emberek minden társadalmi megnyilvánulásformáját. Marx és Engels ezt a tényt a sajátosan gazdasági kategóriák vonatkozásában olyan sokszor és olyan meggyőzően fejtették ki, hogy itt meg kell elégednünk munkásságukra való egyszerű hivatkozással. (Gondoljunk például a munkamegosztás fejlődésére, a többletmunka formáira, a földjáradék formáira stb.) Engels számos helyen hozzáfűzi még, hogy téves dolog a társadalmi fejlődés primitív fokain mai értelemben vett jogról beszélni.[9]

Még döntőbb azonban e strukturális különbség szerepe azokon a területeken, amelyeket Hegel az objektív szellem társadalmi, tisztán emberek közti viszonyokat alakító formáival (gazdaság, jog, állam) szemben abszolút szellemnek nevezett.[10] Mert ezekben a formákban is (művészet, vallás, filozófia) na-

[8] Marx: A tőke, I. 479.

[9] Engels, A család, i. h. 38., 140. k., stb.

[10] Félreértések elkerülése céljából jegyezzük meg mindjárt, hogy először is a hegeli megkülönböztetést csak mint a két terület világos elhatárolását említettük fel, és semmiképpen sem áll szándékunkban a szellemről szóló (egyébként rendkívül problematikus) tanítást alkalmazni. Másodszor, magával Hegellel kapcsolatban is téves dolog a szellem fogalmának pszichológiai vagy metafizikai jelentést tulajdonítani. Hegel a szellemet a tudatnak és tárgyának egységeként határozza meg, ami nagyon közel áll Marxnak a kategóriákról alkotott felfogásához, l. pl. A filozófia nyomorúsága (MEM, 4. 122–123.) és A politikai gazdaságtan bírálatához. (MEM, 13. 167–173.) Nem itt van a helye annak, hogy megtárgyaljuk a *különbséget*, amelyet nem ismerek félre, de ami egészen másutt található, mint ahol szokásosan keresik.

gyon lényeges, noha különböző pontokon az embernek a természettel – mégpedig mind a környező, mind pedig az emberben magában lakozó természettel – való konfrontációja valósul meg. Természetesen ezt a megkülönböztetést sem szabad mechanikusan felfognunk. A természet társadalmi kategória. Vagyis mindig társadalmi tényezők határozzák meg, hogy mi számít a társadalmi fejlődés meghatározott fokán természetnek, hogy milyen e természet viszonya az emberhez, és milyen formában megy végbe az ember konfrontációja e természettel, tehát, hogy mit jelent a természet formája és tartalma, terjedelme és tárgyiassága szerint. Ebből most már egyrészt az következik, hogy a kérdést, vajon egy meghatározott társadalmi formában megvalósulhat-e egyáltalán közvetlen konfrontáció a természettel, csak történelmi materialista módon lehet megválaszolni, mivel egy ilyen viszony tárgyi lehetősége „a társadalom gazdasági struktúrájától" függ. Másrészt azonban ha ezek az összefüggések egyszer – mégpedig ezen a társadalmilag meghatározott módon – adva vannak, akkor már saját belső törvényszerűségeik szerint érvényesítik hatásukat, és sokkal függetlenebbé válnak társadalmi életalapjuktól, amelyből (szükségszerűen) kiemelkedtek, mint az „objektív szellem" képződményei. Persze ezek is gyakran sokáig fennmaradhatnak, mikor a társadalmi alapzat, melynek létezésüket köszönhetik, már a múlté. De ilyenkor mindig a fejlődés akadályaiként maradnak fenn, amelyeket erőszakkal kell eltakarítani, vagy funkciójukat megváltoztatva hozzáidomulnak az új gazdasági viszonyokhoz (a jog fejlődése mindkét esetre számos példát kínál). Az „abszolút szellem" képződményeinek fennmaradása viszont – s ez bizonyos fokig igazolja a hegeli terminológiát – tartalmazza az értékesség, a még mindig megőrzött aktualitás és a példaszerűség nyomatékát. Genezis és érvényesség kapcsolatai itt tehát sokkal bonyolultabbak, mint ott. Marx e probléma világos tudatában

mondja: „De a nehézség nem annak megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak, és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak."[11]

A művészet érvényességének szilárdsága, tökéletes történelem- és társadalomfelettiségének látszata azon alapul, hogy elsődlegesen az embernek a természettel való konfrontációja megy végbe benne. Formaadása olyan messzire megy ebben az irányban, hogy még az emberek általa ábrázolt társadalmi viszonyait is egyfajta „természetté" változtatja vissza. És bár – mint hangsúlyoztuk – ezeket a természeti viszonyokat is társadalmi tényezők határozzák meg, bár ennek megfelelően együtt változnak a társadalom átalakulásával, mégis olyan összefüggéseken alapulnak, amelyek a tisztán társadalmi formák szakadatlan változásával szemben az „öröklét" – szubjektíve – jogosult látszatát viselik magukon,[12] mivel képesek túlélni a társadalmi formák számos nagyon mélyreható változását, mivel átformálásukhoz (néha) még mélyebbre ható, egész korszakokat elválasztó társadalmi átalakulások szükségesek.

Úgy látszik tehát, hogy pusztán mennyiségi különbségről van szó, ember és természet közvetlen és közvetett viszonyának különbségéről, illetve a „gazdasági struktúra" részéről a különböző társadalmi képződményekre gyakorolt közvetlen és közvetett hatás különbségéről. Ezek a mennyiségi különbségek mégis csupán a kapitalizmus perspektívájából pusztán mennyiségi közelítések a társadalmi szervezet tőkés rendszeréhez. A prekapitalista társadalmak *„valóságos jellegének"* is-

[11] Marx: Bevezetés, MEM, 13. köt. 1965. 176.

[12] Vö. Marx a munkáról mint a használati értékek képzőjéről: Tőke, I. 50.

merete alapján e mennyiségi fokozatok minőségi különbségek, amelyek a megismerésben teljesen különböző kategóriarendszerek uralmaként, az össztársadalmi kereten belüli egyes részterületek teljesen különböző funkcióiként nyilvánulnak meg. Még tisztán gazdaságilag is minőségileg *új* törvényszerűségek adódnak. Méghozzá nemcsak abban az értelemben, hogy a törvények az alkalmazás anyagának különbsége szerint módosulnak, hanem abban az értelemben is, hogy a különböző társadalmi környezetekben különböző törvényszerűségek uralkodnak, hogy egy meghatározott törvénytípus érvényessége teljesen meghatározott társadalmi előfeltételekhez kötődik. Hasonlítsuk csak össze az értéken történő árucsere feltételeit a termelési áron történő csere feltételeivel, hogy világosan szemünk előtt legyen a törvényeknek ez a tisztán gazdasági értelemben is végbemenő változása.[13] Az egyszerű árutermelésen alapuló társadalom egyrészt már magától értetődően a kapitalista típushoz közelítő forma, másrészt azonban mégis tőle minőségileg különböző struktúrát mutat. E minőségi különbségek abban a mértékben fokozódnak, amilyen mértékben, a szóban forgó társadalom sajátosságának megfelelően (vagy egy meghatározott társadalmon belül egy meghatározott formának, például a művészetnek megfelelően), a természeti viszony befolyása túlnyomóvá lesz. Amíg – legszorosabb kapcsolatban a munkamegosztás módjával – a kézművesség (a mindennapi élet használati javainak, mint bútor, ruházat stb. termelése, de a házépítés is) és a szorosabb értelemben vett művészet közötti kapcsolatok igen mélyrehatóak, amíg határaik még esztétikai-fogalmi eszközökkel sem húzhatók meg (mint például az úgynevezett népművészetben), addig a gyakran évszázadokon keresztül technikailag és szervezetileg mozdulatlan kézművesség fejlődéstendenciáinak vi-

[13] Vö. pl. A tőke, III. 190.

szonya a saját törvényei szerint fejlődő művészethez minőségileg különbözik attól a viszonytól, amely a kapitalizmusban alakul ki, ahol a javak termelése „önmagától", tisztán gazdasági alapon szakadatlan forradalmi fejlődésben van. Világos, hogy az első esetben a művészetnek egészen döntő pozitív hatást kell gyakorolnia a kézműipari termelésre (átmenet a román építészetről a gótikára). Míg a második esetben a művészeti fejlődés mozgástere sokkal szűkebbé válik; nem lehet meghatározó befolyása a használati javak termelésére, sőt, egzisztenciájának lehetőségét vagy lehetetlenségét általában véve tisztán gazdasági, illetve ezáltal determinált termelési-technikai motívumok határozzák meg (modern építészet).

Amit itt a művészettel kapcsolatban jeleztünk, az – természetesen erős módosításokkal – a vallásra is vonatkozik. Engels itt is nagyon határozottan kiemeli a két periódus különbségét.[14] Ám a vallás sohasem fejezi ki olyan tisztasággal az embernek a természettel való kapcsolatát, mint a művészet, és gyakorlati-társadalmi funkciói sokkal közvetlenebb szerepet játszanak. Mégis, a vallás társadalmi funkciójában mutatkozó eltérések, a történelmi szerepét meghatározó törvényszerűségek minőségi különbségei egy keleti teokratikus társadalomképződményben, illetve a kapitalista Nyugat-Európa „államvallásában" minden további nélkül szembeötlenek. Ezért állította az állam és a vallás (illetve a társadalom és a vallás) viszonyának kérdése a legnehezebb és számára megoldhatatlan problémák elé a hegeli filozófiát, amely kísérletet tett a rendszerezésre két korszak határán, amely már a kapitalizálódó világ problémáival állt szemben, és mégis egy olyan miliőben alakult ki, ahol, Marx szavaival, „sem ren-

[14] Engels: Eugen Dühring úr tudományforradalmasítása, MEM, 20. köt. 1963. 294. k.

dekről, sem osztályokról" nem lehetett beszélni, „legfeljebb volt rendekről és meg nem született osztályokról".[15]

Mert „a természeti korlátok visszaszorítása" már kezdett mindent tisztán társadalmi szintre, a kapitalizmus eldologiasított viszonyainak szintjére hozni, anélkül hogy egyidejűleg lehetségessé vált volna a világos betekintés e viszonyokba. A megismerés akkori foka számára lehetetlen volt, hogy észrevegye a tőkés gazdasági fejlődés által megalkotott két természetfogalom, a természet mint a „természettörvények összességének" fogalma (a modern, matematikai természettudomány természete) és a természet mint hangulat, mint a társadalom által „megrontott" ember eszményképének fogalma (Rousseau és a kanti etika természete) mögött társadalmi egységüket, a minden tisztára természeti viszonyt felbomlasztó tőkés társadalmat. Az ember *mint társadalmi lény* önmegismerése, igazi és konkrét önmegismerése csak annak mértékében vált lehetségessé, ahogy a kapitalizmus végrehajtotta valamennyi viszony tulajdonképpeni társadalmiasítását. Mégpedig nemcsak abban az értelemben, mintha a korábban kifejletlen tudománynak nem állt volna módjában, hogy felismerje ezt a korábban is adott tényállást, ahogy például világos, hogy a kopernikuszi asztronómia Kopernikusz előtt is helyes volt, csak éppen még nem ismerték fel. Hanem a tény, hogy a társadalom nem ismerte fel saját mibenlétét, csupán gondolati tükröződése volt annak, hogy az objektív-gazdasági társadalmiasítás ebben az értelemben még nem jutott érvényre, hogy a civilizációs folyamat még nem vágta át a köldökzsinórt, amely az embert a természethez köti. Mert minden történelmi megismerés önmegismerés. A múlt csak akkor válik átlátszóvá, ha megfelelő módon végrehajtható a jelen önbírálata, „amikor (a jelen – a ford.) önbírálata bizonyos fo-

[15] Marx–Engels: A német ideológia, MEM, 3. köt. 1960. 180.

kig, úgyszólván *dünamei*, már készen" van.[16] A múltat mindaddig vagy naivan azonosítják a jelen strukturális formáival, vagy mint egészen idegen, barbár-értelmetlen világot, teljesen kihagyják a felfogható dolgok köréből. Így válik érthetővé, hogy a nem-eldologiasodott struktúrájú prekapitalista társadalmak megismerésének útját csak akkor fedezték fel, amikor kialakult a történelmi materializmus, amely nemcsak a kapitalizmus termékének, hanem egyszersmind átmeneti, történeti jelenségnek tekinti az emberek valamennyi társadalmi viszonya eldologiasodását. (Az őstársadalom tudományos kutatásának összefüggése a marxizmussal egyáltalán nem véletlen jelenség.) Mert csak most, amikor feltárult az ember és ember, ember és természet közti nem-eldologiasodott viszonyok visszahódításának perspektívája, csak most vált lehetségessé, hogy felfedezzük a primitív, prekapitalista formákban azokat a mozzanatokat, amelyekben e formák – ha egészen más funkcionális viszonyokban is – adva voltak, és immár sajátos lényegükben és létezésükben értsük meg őket, anélkül, hogy a tőkés társadalom kategóriáinak mechanikus alkalmazásával erőszakot tennénk rajtuk.

Így tehát az sem volt hiba, hogy a történelmi materializmust a maga klasszikus formájában, mereven és feltétel nélkül a XIX. század történetére alkalmazták. Mert ennek az évszázadnak történetében a társadalomra ható minden erő ténylegesen tisztán az „objektív szellem" megjelenési formájaként működött. A prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezártsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert. Ebből az következik, hogy a történelmi materializmus a kapitalizmust megelőző társadalmi képződményekre nem alkal-

[16] Marx: Bevezetés, MEM, 13. köt. 171.

mazható egészen azon a módon, ahogy a tőkés fejlődésre. Itt sokkal bonyolultabb, sokkal finomabb elemzésekre van szükség, hogy egyrészt feltárjuk, milyen szerepet játszottak a társadalmat mozgató erők között a *tisztán* gazdasági erők, amennyiben ilyenek a „tisztaság" szigorú értelmében egyáltalán léteztek abban az időben, másrészt, hogy kimutassuk, miképpen hatottak ezek a gazdasági erők a többi társadalmi képződményre. Ezért kell sokkal óvatosabban eljárnunk, amikor a régi társadalmakra, mint amikor a XIX. század társadalmi változásaira alkalmazzuk a történelmi materializmust. S ezzel függ össze az is, hogy míg a XIX. század egyedül a történelmi materializmus révén juthatott el önismeretéhez, addig a régi társadalmi állapotokat, az őskereszténységet vagy a régi Keletet vizsgáló történelmi materialista kutatások – például Kautsky munkái – a tudomány mai lehetőségein mérve nem bizonyulnak eléggé finomnak, nem vagy nem egészen kimerítően fedik a valóságos tényállást. Így történt az is, hogy a történelmi materializmus legnagyobb sikereit a társadalmi képződmények, a jog és a vele egy síkon levő képződmények, például a stratégia stb. elemzésében érte el. Ezért például Mehring elemzései – gondoljunk csak a *Lessing-legendá*-ra – mélyenszántóak és finomak, amikor Nagy Frigyes vagy Napóleon államának és hadseregének szervezetét tárgyalja, de már sokkal kevésbé végérvényesek és kimerítőek, mihelyt ugyanennek a kornak irodalmi, tudományos és vallási képződményei felé fordul.

A vulgármarxizmus teljesen elhanyagolta ezt a különbséget. A történelmi materializmus alkalmazásakor ugyanabba a hibába esett bele, amelyet Marx a vulgárökonómia szemére vetett: örök kategóriákként kezelte a pusztán történelmi kategóriákat, mégpedig éppen a tőkés társadalom kategóriáit.

A múlt kutatásának szempontjából ez csupán tudományos hiba volt, amely – annak a körülménynek köszönhetően, hogy

a történelmi materializmus az osztályharc fegyvere volt, és nem pusztán a tudományos megismerést szolgálta – nem járt messzemenő következményekkel. Egy Mehring vagy egy Kautsky könyvei végül is (még ha Mehringnél meg is állapíthatunk bizonyos tudományos fogyatékosságokat, vagy ha Kautsky egyes történeti írásait nem is tartjuk kifogástalanoknak) múlhatatlan érdemeket szereztek a proletariátus osztálytudatának felébresztésében; az osztályharc eszközeiként, e harc ösztönzőiként szerzőiknek olyan kiolthatatlan dicsőséget hoztak, amely a hozzájuk tapadó tudományos fogyatékosságokat a későbbi nemzedékek szemében is bőségesen ellensúlyozni fogja.

Csakhogy a vulgármarxizmus történelemszemlélete a munkáspártok cselekvési módját, politikai elméletét és taktikáját is döntően befolyásolta. A kérdés, amelynek kapcsán mindennél világosabban kifejezésre jut a forradalmi marxizmus szakítása a vulgármarxizmussal, az *erőszak* kérdése: mi az erőszak szerepe a proletárforradalom győzelmének kivívásáért és megőrzéséért folytatott harcban? Természetesen nem először történt, hogy a történelmi materializmus szerves továbbfejlesztésének és mechanikus alkalmazásának ellentétei összecsaptak; gondoljunk például az akörül folyó vitára, hogy az imperializmus meghatározott új szakasza-e vagy csak múló epizódja a kapitalizmus fejlődésének. De az erőszak kérdéséről folytatott viták – természetesen gyakran öntudatlanul – nagyon élesen kiemelték az ellentét módszertani tartalmát.

A vulgármarxista ökonomizmus ugyanis kétségbe vonja, hogy az erőszaknak jelentősége volna az egyik gazdasági-termelési rendből a másikba való átmenetben. A gazdasági fejlődés „természettörvények" által meghatározott folyamatára hivatkozik, amely ezt az átmenetet saját hatalmából, a nyers, „gazdaságon kívüli" erőszak segítségül hívása nélkül hajtja végre. Csaknem mindig Marx ismert mondatát idézik: „Egy

társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas; és új, magasabb rendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak."[17] Azonban – természetesen szándékosan – megfeledkeznek arról, hogy e sorokhoz hozzáfűzzék a magyarázatot, amelyben Marx az „érettség periódusának" történelmi időpontját meghatározta: „Valamennyi termelési szerszám közül a legnagyobb termelőerő maga a forradalmi osztály. A forradalmi erők osztállyá szerveződése *feltételezi, hogy már megvannak mindazok a termelőerők, amelyek a régi társadalom méhében kifejlődhettek.*"[18]

Már ezek a mondatok is egészen világosan mutatják, hogy a termelési viszonyok „érettsége" az egyik termelési formából a másikra való átmenetre Marxnál valami tökéletesen mást jelentett, mint a vulgármarxizmus felfogásában. Mert forradalmi elemek osztállyá szerveződése, méghozzá nemcsak „a tőkével szemben", hanem „önmaga számára" is,[19] a puszta termelőerő átcsapása a társadalmi átalakulás emelőjévé, nemcsak az osztályöntudatnak, a tudatos cselekvés gyakorlati hatékonyságának problémája, hanem egyszersmind az ökonomizmus által hangoztatott, tiszta „természettörvényszerűség" megszüntetésének kezdete is. Azt jelenti, hogy a „legnagyobb termelőerő" fellázadt a termelési rendszer ellen, amelynek részese. Olyan helyzet keletkezett, amelyet csak erőszak útján lehet megoldani.

Nincs itt hely arra, hogy akárcsak utalásszerűen kifejtsük az erőszaknak és történelmi szerepének elméletét, hogy bebi-

[17] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 7.

[18] Marx, A filozófia nyomorúsága, MEM, 4. köt. 1959. 173. Kiemelés – L. Gy.

[19] Uo. 172.

zonyítsuk: az erőszak és a gazdaság éles, fogalmi elhatárolása megengedhetetlen absztrakció; hogy még csak nem is gondolható el egyetlen gazdasági viszony sem, amelyik ne függne össze látens vagy nyíltan érvényesülő erőszakkal. Nem szabad például elfelejteni, hogy Marx szerint a „normális" időszakokban is csupán a profit és a bér közti viszony meghatározásának mozgástere van tisztán és objektíve gazdaságilag determinálva. „Valóságos nagyságukat csak a tőke és a munka közti szüntelen harc határozza meg."[20] Világos, hogy e harc esélyei megint csak messzemenően gazdasági tényezőktől függnek, de ez a függőség a „szubjektív", az „erőszak"-kérdésekkel összefüggő mozzanatok, például a munkások szervezettsége stb. oldaláról nagy változatosságnak van alávetve. Az erőszak és a gazdaság éles és mechanikus, fogalmi elválasztása egyáltalán csak azáltal következett be, hogy egyrészt a gazdasági viszonyok tiszta dologiságának fetisisztikus látszata eltakarja a realitást, hogy e viszonyok emberek közötti viszonyok, és az embert fatalisztikus-törvényszerű módon körülvevő második természetté változtatja őket. Másrészt azáltal, hogy a szervezett erőszak – úgyszintén fetisisztikus – jogi formája feledteti az erőszak látens, potenciális jelenlétét minden gazdasági viszonyban és viszony mögött; hogy az olyan megkülönböztetések, mint jog és erőszak, mint rend és felkelés, mint legális és illegális erőszak, háttérbe szorítják a tényt, hogy az osztálytársadalmak összes intézménye erőszakon alapul. (Az „anyagcsere", amelyet az őstársadalom tagjai folytatnak a természettel, éppoly kevéssé gazdasági a szó szigorú értelmében, amilyen kevéssé viselnek e kor embereit egymáshoz fűződő viszonyok jogi vonásokat.)

[20] Marx: Bér, ár és profit, MEM, 16. köt. 135. – *(Az idézet pontosan így szól: „Tényleges fokát csak a tőke és a munka közötti szüntelen harc dönti el . . .")*

Természetesen van különbség a „jog" és erőszak, a látens és akut erőszak között, csakhogy ezt sem jogfilozófiailag, sem etikailag, sem metafizikailag nem lehet megragadni, hanem csupán olyan társadalmak szociális, történeti különbségeként ragadható meg, amelyekben egy termelési rend már annyira érvényre jutott, hogy (szabály szerint) konfliktusok és problémák nélkül, öntörvényűsége révén működik, illetve, amelyekben a különböző termelési módok versengése következtében, vagy mert a különböző osztályok részesedése az adott termelési rendszeren belül még nem érte el a (mindig viszonylagos) megszilárdulás állapotát, a csupasz „gazdaságon kívüli" erőszak alkalmazásának kell a szabályt alkotnia. Ez a megszilárdulás a nem-kapitalista társadalmakban konzervatív alakot ölt, és ideológiailag a hagyomány, az „istentől elrendelt" stb. rend uralmában fejeződik ki. A stabilitás a nemzetgazdaságtanban leírt „örök vastörvények" „természettörvényszerű" uralmának alakjára csak a kapitalizmusban tesz szert, ahol a megszilárdulás azt jelenti, hogy a burzsoázia szilárdan uralkodik egy szakadatlan, forradalmian dinamikus gazdasági folyamaton. És mivel minden társadalomban megvan a tendencia, hogy saját termelési rendjének struktúráját „mitologizálva" visszavetítse a múltba, ezért a múlt – és még inkább a *jövő* – szintén ilyen törvényektől meghatározva, ilyen törvények uralma alatt jelenik meg. Elfeledkeznek arról, hogy a tőkés termelési rend *keletkezése,* érvényre jutása a legcsupaszabb, legnyersebb és legbrutálisabb „gazdaságon kívüli" erőszak gyümölcse volt. *„Tantae molis erat** – kiált fel Marx a kapitalizmus fejlődéstörténetének ábrázolása végén – a tőkés termelési mód »örök természeti törvényeinek« szabad utat teremteni."[21]

* *Ekkora fáradságba került.*

[21] Marx: A tőke, I. 710.

De az is világos, hogy a versengő termelési rendszerek vetélkedését – világtörténelmileg nézve – rendszerint az egyik rendszer társadalmi-gazdasági fölénye dönti el; ez a fölény azonban nem szükségszerűen esik egybe termelési-technikai fölényével. Tudjuk már, hogy a gazdasági fölény általában erőszakintézkedések során keresztül érvényesíti hatását; és magától értetődik, hogy ezeknek az erőszakintézkedéseknek a hatékonysága attól függ: világtörténelmileg hivatott és időszerű törekvés-e vajon az ily módon fölényben levő osztály igénye a társadalom továbbvezetésére. Mégis felvetődik a kérdés: hogyan lehet társadalmilag értelmezhetővé tenni az állapotot, amelyben termelési rendszerek versengenek egymással? Vagyis, egy ilyen társadalom mennyiben tekinthető még egységes társadalomnak a marxizmus értelmében, ha egyszer hiányzik ezen egység objektív alapja, a „gazdasági struktúra" egysége? Nyilvánvaló, hogy itt határesetekről van szó. Egészen tisztán egységes, homogén struktúrájú társadalmak minden bizonnyal csak ritkán léteztek. (A kapitalizmus sohasem volt ilyen, és Rosa Luxemburg szerint nem is válhat ilyenné.) Az uralkodó termelési rendszer ennélfogva minden társadalomban rányomja bélyegét az alárendelt rendszerre, és döntően módosítja ennek saját gazdasági struktúráját. Gondoljunk arra, hogy a naturális gazdálkodás túlsúlyának idején hogyan épül be az „ipari" munka a földjáradékba, és gazdasági formái hogyan rendelődnek alá neki;[22] másrészt gondoljunk azokra a formákra, amelyeket a mezőgazdaság a fejlett kapitalizmusban ölt magára. A voltaképpeni átmeneti korokban azonban a termelési rendszerek *egyike sem* hajtja uralma alá a társadalmat; harcuk éppen eldöntetlen, egyiküknek sem sikerült még rákényszerítenie a neki megfelelő gazdasági struktúrát a társadalomra, és azt – legalább tendenciájában –

[22] Marx: A tőke, III. 754. k.

ebben az irányban mozgásba hozni. Ilyen helyzetekben magától értetődően lehetetlen az *egész* társadalom fölött uralkodó gazdasági törvényszerűségről beszélni. A régi termelési rend már elvesztette, és az új még nem szerezte meg az uralmat a társadalom mint egész fölött. Az akut hatalmi harc vagy a látens erőegyensúly állapota ez, amelyben a gazdaság törvényei, azt lehetne mondani, „fel vannak függesztve". A régi törvény *már,* az új törvény *még* nem hat általános érvénnyel. Tudomásom szerint a történelmi materializmus elmélete gazdasági oldalairól még nem foglalkozott ezzel a problémával. De Engels államelmélete teljes világossággal mutatja, hogy a történelmi materializmus megalapítóinak figyelmét a kérdés egyáltalán nem kerülte el. Engels megállapítja, hogy az állam *„rendszerint* a leghatalmasabb, *gazdaságilag uralkodó* osztály állama... *Kivételesen* azonban olyan időszakok is előfordulnak, amelyekben a harcoló osztályok *annyira egyensúlyt tartanak egymással,* hogy az államhatalom mint látszólagos közvetítő pillanatnyilag bizonyos önállóságra tesz szert mindkét féllel szemben. Ilyen a XVII. és a XVIII. század abszolút monarchiája, amely a nemesség és a polgárság között tartott egyensúlyt"[23] stb.

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet a feudalizmusból a kapitalizmusba megtett átmenettől elvileg különböző gazdasági struktúrát mutat. Itt nem már önállósult, *egymás mellett* fellépő rendszerek versengenek egymással (ahogy a kapitalizmus kezdetei a feudális termelési rendben jelentkeznek), hanem a két rendszer vetélkedése magának a tőkés rendszernek *belső,* megoldhatatlan ellentmondásában: a válságokban nyilvánul meg. Ez a struktúra a tőkés termelést kezdettől fogva antagonisztikussá teszi. És a tény, hogy a múlt válságai megoldást

[23] Engels: A család, i. h. 151. k. (kiemelés – L. Gy.)

találtak a kapitalizmusban, mit sem változtat azon az antagonizmuson, hogy a válságokban a tőke „tisztán gazdasági módon, azaz burzsoá álláspontról"[24] is a termelés korlátjának bizonyul. Minden általános válság a tőkés fejlődés belső törvényszerűségének – viszonylagos – felfüggesztéspontja; csakhogy a múltban a *tőkésosztály* mindig képes volt arra, hogy a termelést *ismét* a kapitalizmus irányában hozza mozgásba. Nem vizsgálhatjuk itt, hogy eszközei mások voltak-e, és hogy milyen mértékben voltak mások, mint a „normális" termelés törvényeinek egyenes vonalú meghosszabbításai, hogy mennyiben játszottak itt szerepet tudatos organizatorikus erők, „gazdaságon kívüli" tényezők, a nem-kapitalista háttér, tehát a tőkés termelés kiterjeszthetősége stb.[25] Csak annyit állapíthatunk meg, hogy a válság magyarázhatósága – ahogy már Sismondinak Ricardóval és iskolájával folytatott vitája megmutatta – túl kell hogy vezessen a kapitalizmus immanens törvényein; vagyis, egy gazdasági elmélet, amely bebizonyítja a válságok szükségszerűségét, egyszersmind túl kell hogy mutasson a kapitalizmuson. A válság „megoldása" sem lehet soha a válság előtti állapot egyenes vonalú, immanensen „törvényszerű" folytatása, hanem új fejlődésvonalat kell kitűznie, amelyik ismét új válságba vezet stb. Marx egészen egyértelműen fogalmazza meg ezt az összefüggést: „Ez a folyamat a tőkés termelést hamarosan az összeomlásba vinné,

[24] Marx: A tőke. III. 265.

[25] Vö. pl. az angol tőkések magatartását válságok, munkanélküliség és kivándorlás esetén. A tőke, I. 535. kk. Az itt jelzett gondolatok részben érintkeznek Buharin szellemes megjegyzéseivel az „egyensúlyról" mint módszertani posztulátumról. Buharin: Ökonomie der Transformationsperiode, Hamburg, 1922. 159. k. Itt sajnos nincs alkalom arra, hogy nézeteinket az övével konfrontáljuk.

ha a centripetális erő mellett nem hatnának állandóan ellentétes irányú, decentralizáló tendenciák."[26]

Minden válság a kapitalizmus törvényszerű fejlődésének holtpontja tehát, de csak a proletariátus őrhelyéről látható, hogy ez a holtpont a tőkés termelés *szükségszerű* mozzanata. A válságok különbségei, szakaszokra oszlásuk és fokozódásuk, a megszakítási pontok dinamikus jelentősége, a gazdaság újbóli mozgásba hozatalához szükséges erők súlya úgyszintén csak a történelmi materializmus által – a polgári (immanens) gazdaságtan álláspontjáról nem – ismerhetők fel. Mert világos, hogy a döntő súlyt arra kell helyezni, vajon a tőkés termelési rend „legnagyobb termelőereje", a proletariátus a válságot puszta objektumként, avagy a döntés szubjektumaként éli-e át. A válságot döntően mindig „az antagonisztikus elosztási viszonyok", az ellentmondás a tőke „annak a súlynak arányában" előretörő áramlata, „amellyel már rendelkezik", és „a fogyasztási viszonyok szűk bázisa" között, tehát *a proletariátus* objektív-gazdasági *létezése* határozza meg.[27] De az antagonizmusnak ez az oldala a tőkés fejlődés fölfelé ívelő szakaszának válságaiban nem kerül nyíltan napvilágra, mert a proletariátus még „éretlen", még nem képes más módon hatni a termelési folyamatra, mint ellenállás nélkül besorolt és a gazdaság „törvényeinek" alávetett „termelőerőként". Ezért az a látszat keletkezhet, mintha „a gazdaság törvényei" ugyanúgy, ahogy bevezettek a válságba, ki is vezetnének belőle. Míg a valóságban pusztán az történt, hogy a tőkésosztálynak – a proletariátus passzivitása következtében – lehetősége nyílt arra, hogy meghaladja a holtpontot, újra mozgásba hozza a gépezetet. A kapitalizmus döntő, „végső" válságának (amely magától értetődően egymást váltogató vál-

[26] Marx: A tőke, III. 253.
[27] Uo. 252. k.

ságok egész korszaka is lehet) minőségi különbsége a korábbi válságoktól tehát nem pusztán kiterjedésének és mélységének, azaz mennyiségének minőségbe való átcsapása. Vagy jobban mondva: az átcsapás abban jut kifejezésre, hogy a proletariátus megszűnik a válság puszta objektuma lenni; hogy nyíltan kibontakozik a tőkés termelés belső antagonizmusa, amely fogalma szerint már a polgárinak a proletár termelési renddel vívott harcát, a társadalmiasult termelőerők és individuális-anarchikus formáik ellentmondását jelenti. A proletariátus megszerveződése, amelynek célja mindig az volt, hogy „megtörjék ... a tőkés termelés e természeti törvényének osztályukra gyakorolt pusztító következményeit",[28] átlép a negativitás stádiumából, vagyis a pusztán fékező, gyengítő, feltartóztató tevékenységből az aktivitásba. Csak ezzel változik meg döntően, minőségileg, a válság struktúrája. Az intézkedések, amelyeket a burzsoázia azért foganatosít, hogy meghaladja a holtpontot, amelyek elvontan (tehát eltekintve a proletariátus beavatkozásától) éppen úgy rendelkezésére állnak ma, mint a korábbi válságokban, nyílt osztályháború színterévé válnak. Az erőszak lesz a helyzet döntő gazdasági tényezője.

Tehát megint csak bizonyítást nyer, hogy az „örök természettörvények" csupán a fejlődés meghatározott korszakára érvényesek. Hogy nemcsak egy meghatározott szociológiai típus keretei között (egy osztály már vitathatatlan gazdasági uralma mellett) végbemenő társadalmi fejlődésfolyamatok törvényszerűségének megjelenési formái, de e típuson belül is csupán a kapitalizmus sajátos uralmi formáját jellemzik. Mivel azonban – ahogy megmutattuk – a történelmi materializmus összekapcsolódása a tőkés társadalommal egyáltalán nem véletlen, érthető, hogy ez a struktúra a történelem materialista összfelfogása számára is példaadó és normális,

[28] Marx: A tőke, I. 599.

klasszikus és kanonikus struktúrának tűnt. Hoztunk persze példákat arra, hogy Marx és Engels maguk milyen óvatosak és kritikusak voltak a kapitalizmus előtti társadalmak és sajátos fejlődéstörvényeik sajátos struktúrájának megítélésében. E két mozzanat belső összekapcsolódása mégis olyan erős hatással volt magára Engelsre is, hogy például a nemzetségi társadalmak felbomlásának ábrázolásában Athén esetét mint „különösen tipikus mintát" emeli ki, mert a felbomlás itt „egészen tisztán, minden külső vagy belső erőszak beavatkozása nélkül megy végbe",[29] ami valószínűleg Athénre tényszerűen nem egészen áll, és egész bizonyosan nem tipikus a fejlődésnek ezen a fokán megvalósuló átmenetekre.

A vulgármarxizmus azonban elméletileg éppen erre a pontra koncentrálódott: tagadja az erőszak mint „gazdasági tényező" jelentőségét. Az erőszak történelmi jelentőségének elméleti alábecsülésével, a múlt történetében játszott szerepének kitörlésével a vulgármarxisták az opportunizmus taktikáját készítik elő elméletileg. A tőkés társadalom sajátos fejlődéstörvényeinek általános törvényekké emelése szolgál elméleti bázisul azon törekvésük számára, hogy a tőkés társadalom fennállását gyakorlatilag örökkévalóvá tegyék.

Mert a felfogásuk szerinti folyamatos, egyenes vonalú továbbfejlődés, az a követelés, hogy a szocializmus „gazdaságon kívüli" erőszak nélkül, a gazdasági fejlődés immanens törvényei révén valósuljon meg, ténylegesen egyet jelent a tőkés társadalom örök fennállásával. A feudális társadalom sem hozta létre szervesen, önmagából a kapitalizmust. Csupán „saját megsemmisítésének anyagi eszközeit" hozta világra. „Olyan erőket és szenvedélyeket" szabadított fel „a társadalom ölében", „amelyek úgy érzik, hogy e termelési mód bilincsbe

[29] Engels: A család. i. h. 107.

veri őket".[30] És ezek az erők rakták le a kapitalizmus társadalmi alapjait „egy sor erőszakos módszert" magába foglaló fejlődés folyamán. Csak az átmenet végrehajtása *után* lép hatályba a kapitalizmus gazdasági törvényszerűsége.

Történelmietlen és módfelett naiv dolog volna többet várni a tőkés társadalomtól az őt felváltó proletariátus számára, mint amennyit a feudalizmus neki magának nyújtott. Már említettük az átmenetre való érettség pillanatának kérdését. Módszertanilag ebben az „érettség"-elméletben az a fontos, hogy a szocializmust a proletariátus aktív hozzájárulása nélkül szeretné elérni, Proudhon kései ellenpárjaként, aki viszont – a *Kommunista Kiáltvány* szerint – a fennálló rendet akarta, de „proletariátus nélkül". De ez az elmélet még egy lépéssel továbbmegy, amikor a „szerves fejlődés" nevében elveti az erőszak jelentőségét, miközben megint csak megfeledkezik arról, hogy az egész „szerves fejlődés" csupán a már kialakult kapitalizmus elméleti kifejeződése, sajátos történetmitológiája; hogy annak valóságos fejlődéstörténete egészen ellentétes irányba mutat. „Ezek a módszerek – mondja Marx – részben a *legbrutálisabb* erőszakon alapulnak, például a gyarmati rendszer. De valamennyien felhasználják az államhatalmat, a koncentrált és szervezett társadalmi erőszakot, hogy a hűbéri termelési mód tőkés termelési móddá való átváltoztatásának folyamatát *mesterségesen előmozdítsák, és az átmeneteket megrövidítsék.*"[31]

Tehát még abban az esetben is, ha az erőszak funkciója pontosan ugyanaz volna a tőkés társadalomból a proletár társadalomba való átmenetben, mint ami a feudalizmusból a kapitalizmusba tett átmenetben volt, a valóságos fejlődés arra tanít, hogy az átmenet „szervetlen", „mesterséges", „erő-

[30] Marx: A tőke. I. 712.
[31] Uo. 702. Kiemelés – L. Gy.

szakos" jellege egyáltalán nem bizonyíték az így keletkező új társadalom történelmi aktualitása, szükségszerűsége és „egészségessége" ellen. De a kérdés arculata ráadásul egészen megváltozik, ha közelebbről szembenézünk azzal, hogy mi az erőszak sajátossága és funkciója ebben a korábbi átmenetekhez képest elvileg és minőségileg új átmenetben. Ismételjük: az erőszak mint döntő jelentőségű „gazdasági tényező" mindig aktuális az egyik termelési rendből a másikba való átmenetekben; szociológiailag kifejezve: azokban a korokban, amelyekben különböző, versengő termelési rendszerek állnak fenn egymás mellett. Az egymással harcban álló termelési rendszerek jellege azonban meghatározó befolyást gyakorol az erőszak mint „gazdasági tényező" sajátosságára és funkciójára az átmeneti korszakban. A kapitalizmus keletkezésének korában egy statikus rendszer harcolt egy dinamikus rendszerrel, egy „természetadta" rendszer egy tiszta társadalmiasításra törekvő rendszerrel, egy területileg korlátozottan szervezett rendszer egy (tendenciájában korlátlanul) anarchikus rendszerrel. Ezzel szemben, mint ismeretes, a proletár termelésben elsősorban a szervezett gazdasági rendszernek az anarchikus gazdasági rendszerrel vívott harcáról van szó.[32] És ahogy a termelési rendszerek az osztályok mibenlétét meghatározzák, úgy határozzák meg a belőlük fakadó ellentétek az átalakuláshoz szükséges erőszak sajátosságát. „Mert – ahogy Hegel mondja – a fegyverek nem mások, mint amik maguk a harcosok."

Az ellentét itt túlmegy azokon a vitákon, amelyek a tőkés társadalom kritikáján belül folytak a valódi és a vulgarizált marxizmus között. Ténylegesen arról van itt szó, hogy a dialektikus *módszer* értelmében túlhaladjunk a történelmi materializmus eddigi *eredményein:* olyan területre alkalmaz-

[32] Ebben a szembeállításban az imperialista kapitalizmus is szükségképpen anarchikusként jelenik meg.

zuk a történelmi materializmust, amelyre mint történeti módszert még nem *lehetett* alkalmazni; mindazokkal a módosításokkal, amelyeket egy – elvileg és minőségileg – új anyag minden nem sematizáló módszer, tehát elsősorban a dialektika számára szükségképpen jelent. Marx és Engels messzire látó tekintete itt természetesen sok mindent előre megpillantott. Méghozzá nemcsak e folyamat előrelátható szakaszainak vonatkozásában (*A gothai program kritikájá*-ban), hanem módszertanilag is. Az „ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába", „az emberiség előtörténetének" lezáródása Marx és Engels számára egyáltalán nem szép, ám elvont és üres távlatok voltak, amelyekkel a jelen bírálata dekoratív hatásossággal, de módszertanilag semmire sem kötelezően lezárul, hanem a helyesen megismert fejlődési folyamat világos és tudatos gondolati előlegzése, melynek módszertani következményei mélyen behatoltak az aktuális problémák felfogásába. „Az emberek maguk csinálják történelmüket – írja Engels –, de *eleddig* nem közös akarattal, közös terv szerint"[33] csinálták. És Marx a *Tőke* számos helyén felhasználja ezt a gondolatilag előlegzett struktúrát, egyrészt, hogy belőle élesebb fényt vessen a jelenre, másrészt, hogy a közeledő jövő minőségileg új természetét e kontraszt segítségével világosabban és teljesebben tárja föl. Számunkra az a döntő e kontrasztban, hogy „a tőkés társadalomban ... a társadalmi értelem mindig csak *post festum* jut érvényre"[34] – olyan jelenségek kapcsán, amelyek a tőkés, eldologiasodott burok lehullása, az alapjukat alkotó igazi tényösszefüggések megtisztulása esetében egyszerűen előreláthatók. Mert, ahogy a *Kommunista Kiáltvány* mondja: „A polgári társadalomban ... a

[33] Engels levele Starkenburghoz, 1894. I. 25-én, Marx–Engels Válogatott Levelek, 546. k. Kiemelés tőlem – L. Gy.

[34] Marx: A tőke, II. Kiemelés tőlem – L. Gy.

múlt uralkodik a jelenen, a kommunista társadalomban a jelen a múlton."[35] És ezt a nyers, áthidalhatatlan ellentétet nem enyhíti a kapitalizmus semmiféle „tendenciáinak" felfedezése, amelyek látszólag lehetővé teszik az új társadalomba való „átnövést". Ez az ellentét elválaszthatatlanul kapcsolódik a tőkés termelés lényegéhez. A múlt, amely a jelen fölött uralkodik, a post festum tudat, amelyben ez a fajta uralom megnyilvánul, csupán gondolati kifejeződése a tőkés, de csak a tőkés társadalom alapvető gazdasági állapotának: eldologiasodott kifejeződése annak a tőkeviszonyban rejlő lehetőségnek, hogy az eleven munkával való folytonos kapcsolatban megújítsa és kiszélesítse önmagát. Világos azonban, „hogy a múltbeli munka termékei csak addig uralkodnak eleven többletmunka fölött, amíg fennáll a tőkeviszony, az a meghatározott társadalmi viszony, amelyben a múltbeli munka önállóan, leigázó módon kerül szembe az eleven munkával"[36].

A proletariátus diktatúrájának társadalmi értelme, a szocializálás, első megközelítésben nem jelent mást, mint hogy elragadják ezt a parancsnoklást a tőkésektől. De ezáltal a *proletariátus* – mint osztály – *számára objektíve megszűnt tulajdon munkájának önállósult, eltárgyiasult szembenállása.* Amennyiben a proletariátus maga veszi át a parancsnoklást mind a már eltárgyiasított, mind az éppen működésben levő munka fölött, az ellentét gyakorlatilag és objektíve megszűnt, és ezzel együtt megszűnt a tőkés társadalomban velejáró ellentét múlt és jelen között is, melyek viszonya strukturálisan meg kell hogy változzék. Bármilyen hosszadalmas legyen is mind a szocializálás objektív folyamata, mind a munkát tárgyi formáihoz (a jelent a múlthoz) fűző belső viszony megváltozásának tudatosodása a proletariátusban, a proletár-

[35] Marx–Engels: **A Kommunista Párt Kiáltványa**, MEM, 4. köt. 454.
[36] Marx: **A tőke, III. 395.**

diktatúrával végbement az alapvető *fordulat* – amelyet nem közelíthet meg semmiféle „kísérleti szocializálás", semmiféle „tervgazdálkodás" a polgári társadalmon *belül*. Ezek – legjobb esetben – a tőkés rendszeren *belüli* szervezeti koncentrációk, melyek egyáltalán nem változtatják meg a gazdasági struktúra alapvető összefüggését, a proletárosztály tudatának alapvető viszonyát a termelési folyamat egészéhez; míg a legszerényebb, vagy „legkaotikusabb" szocializáció is, mint a birtoklás, a hatalom megragadása, *éppen ezt a struktúrát* forradalmasítja, és ezáltal objektíve és komolyan ugrásszerűvé teszi a fejlődést. Amikor ugyanis az ökonomista vulgármarxisták fokozatos átmenetek segítségével ki akarják küszöbölni ezt az ugrást, mindig megfeledkeznek arról, hogy a tőkeviszony nem pusztán termelési-technikai, nem „tisztán" ökonómiai viszony (a polgári gazdaságtan értelmében), hanem a szó igazi értelmében *szociál*-ökonómiai viszony. Nem veszik észre, hogy „a tőkés termelési folyamat, összefüggésében, vagyis újratermelési folyamatként tekintve ... nemcsak árut, nemcsak értéktöbbletet termel, hanem *termeli és újratermeli magát a tőkeviszonyt*, az egyik oldalon a tőkést, a másik oldalon a bérmunkást"[37]. Úgyhogy a társadalmi fejlődés megváltoztatása csak egy módon lehetséges: ha megakadályozzák a tőkeviszonynak ezt az önreprodukcióját, ha más, új irányt szabnak a társadalom önreprodukciójának. E struktúra alapvető újdonságán mit sem változtat, hogy a kisüzem szocializációjának gazdasági lehetetlensége a kapitalizmust és a burzsoáziát „állandóan, minden nap minden órájában, magától és tömegméretekben"[38] megújítva reprodukálja. A folyamat ezáltal magától értetődően sokkal bonyolultabbá válik, a két

[37] Marx: A tőke, I. 540. Kiemelés tőlem – L. Gy.

[38] Vö. Lenin: „Baloldaliság" – a kommunizmus gyermekbetegsége; Lenin Művei, 31. köt. 8.

társadalmi struktúra egymásmelletti fennállására éleződik; de a szocializáció *társadalmi értelme*, a proletariátus tudatának fejlődési folyamatában betöltött funkciója nem szenved változást. Éppen a dialektikus módszer alaptételéből, amely szerint „nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza"[39], éppen ebből a tételből adódik – ha helyesen értelmezzük – a szükségszerű következtetés, hogy a forradalmi fordulóponton *gyakorlatilag* komolyan kell venni a gyökeresen újnak, a gazdasági struktúra átállításának, a folyamat irányváltozásának, tehát az ugrásnak a kategóriáját.

Mert éppen a „post festumnak" és az egyszerű, igazi előrelátásnak, a „hamis" és a helyes társadalmi tudatnak ez az ellentéte jelzi a pontot, ahol az ugrás objektíve, gazdaságilag végbemegy. Az ugrás magától értetődően nem egyszeri aktus, amely villámgyorsan és átmenetek nélkül megvalósítaná az emberiség eddigi történetének e legnagyobb átalakulását. De még kevésbé a lassú és fokozatos mennyiségi változás puszta átcsapása minőségi változásba – a múlt fejlődési sémája szerint –, ahol a gazdasági fejlődés „örök törvényei" az emberek feje fölött, egyfajta „ész csele" módjára elvégzik a tulajdonképpeni feladatot; ahol azután az ugrás semmi többet nem jelent, mint hogy az emberiség (post festum), talán egycsapásra, tudatára ébred a már elért állapotnak. Az ugrás, ellenkezőleg, hosszadalmas és kemény folyamat. Ugrásszerűsége azonban kifejeződik abban, hogy mindannyiszor *valamilyen minőségileg újnak irányába fordul;* hogy benne a társadalom megismert egészét célzó tudatos cselekvés nyer kifejezést; hogy tehát – intenciója és alapja szerint – a szabadság birodalmába tartozik. Egyébként formája és tartalma révén beilleszkedik a társadalom lassú átalakulási folyamatába,

[39] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. 6.

sőt, csak akkor őrizheti meg igazán ugrásszerűségét, ha teljesen részévé válik e folyamatnak, ha semmi egyéb, mint minden egyes mozzanat tudatosult értelme, tudatosult viszonya az egészhez, mint tudatos előresietés a folyamat szükségszerű irányában – de olyan előresietés, amely *egy* lépéssel előzi meg a folyamatot; amely nem idegen célokat és magagyártotta utópiákat akar e folyamatra erőszakolni, hanem csupán a benne magában rejlő célt felfedve avatkozik be, amikor a forradalom visszariad „tulajdon céljainak meghatározatlan szörnyűségétől", s azzal fenyeget, hogy meginog, és félmegoldásokba esik.

Úgy látszik tehát, hogy az ugrás maradéktalanul feloldódik a folyamatban. A „szabadság birodalma" azonban mégsem ajándék, amelyet a szükségszerűség jármában szenvedő emberiség adományként kap a sorstól, kitartó szenvedésének jutalmául. Nem csupán a harc célja, hanem eszköze és fegyvere is. És itt mutatkozik meg a helyzet elvi és minőségi újdonsága: először esik meg a történelemben, hogy az emberiség – az uralomra jutott proletariátus osztálytudatán keresztül – tudatosan saját kezébe veszi a történelmét. Az objektív gazdasági folyamat „szükségszerűsége" nem szűnik meg ezáltal, de más, új funkciót kap. Ha eddig az volt a feladat, hogy a folyamat objektív menetéből kiolvassuk azt, ami – így is, úgy is – elkövetkezik, hogy a proletariátus javára tudjuk hasznosítani, ha tehát a „szükségszerűség" eddig a folyamat pozitív, vezető eleme volt, most akadállyá, leküzdendő tényezővé vált. Az átalakulási folyamat során lépéről lépésre szorul vissza, hogy – hosszú és nehéz harcok után – végül egészen ki lehessen kapcsolni. A valóságos tényállás, a – törvényszerűen – bekövetkező események világos és kíméletlen megismerése mindamellett nem veszti érvényét, sőt, a harc döntő előfeltétele és leghatásosabb fegyvere marad. Mert a még szükségszerűséggel bíró erő minden félreismerése üres utópi-

ává fokozná le ezt a világot megváltoztató tudást, és az ellenség hatalmát erősítené. De a gazdasági törvényszerűség tendenciáinak megismerése már nem azt a funkciót tölti be, hogy *ezt* a folyamatot gyorsítsa, vagy belőle húzzon hasznot. Hanem ellenkezőleg: hogy hatékonyan leküzdje, visszaszorítsa, ahol lehetséges, más irányba terelje, vagy – amennyiben szükséges, de csak amennyiben valójában szükséges – kitérjen előle.

Az átalakulás, amely eközben végbemegy, gazdasági átalakulás (és az osztályok ezáltal determinált átrétegződése). De ennek a „gazdaságnak" már nem az a funkciója, amit minden korábbi gazdaság betöltött: a tudatosan vezetett társadalom szolgálólánya kell legyen; el kell veszítse immanenciáját, öntörvényűségét – ami voltaképpen gazdasággá teszi: mint gazdaságnak meg kell szűnnie. Ez a tendencia mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy az átmenet folyamán megváltozik gazdaság és erőszak viszonya. Mert bármilyen nagy volt is az erőszak gazdasági jelentősége a kapitalizmushoz vezető átmenetben, mindig a gazdaság volt az elsődleges princípium, az erőszak csupán a gazdaságot szolgáló, elősegítő, az útjában álló akadályokat félresöprő elv volt. Itt ezzel szemben az erőszak olyan elvek szolgálatában áll, amelyek minden korábbi társadalomban csak mint „felépítmény", csak mint a szükségszerűséggel végbemenő folyamatot kísérő, általa meghatározott mozzanatok fordulhattak elő – az ember szolgálatában, emberként való kibontakozásának szolgálatában.

Sokszor elmondták, és helyesen mondták: a szocializáció hatalmi kérdés; az erőszak kérdése itt megelőzi a gazdaságét. (Az erőszak olyan alkalmazása, amely nem törődik az anyag ellenállásával, természetesen őrültség; de az ellenállást éppen azért kell számba venni, hogy leküzdhessük, nem azért, hogy vonszoltassuk vele magunkat.) Az erőszak, a meztelen, kendőzetlen, nyíltan fellépő erőszak ezzel látszólag a társa-

dalmi folyamatok előterébe kerül. De ez csak a látszat. Mert az erőszak nem szuverén elv, nem is lehet az. És a szocializáció során alkalmazott erőszak nem egyéb, mint a proletariátus tudatossá vált akarata, hogy megszüntesse önmagát, s egyszersmind az eldologiasodott viszonyok uralmát az emberek fölött, a gazdaság uralmát a társadalom fölött.

Ez a megszüntetés, ez az ugrás: folyamat. És nagyon fontos, hogy sohase tévesszük szem elől sem ugrásszerűségét, sem folyamatos természetét. Az ugrás a közvetítetlen fordulatban rejlik, a fordulatban egy tudatosan szabályozott társadalom radikális újszerűsége felé, amelynek „gazdasága" az ember és az emberi szükségletek alá rendelődik. Természetének folyamatszerűsége abban jut érvényre, hogy a gazdaság mint gazdaság leküzdése, az öntörvényűségének megszüntetésére irányuló tendencia a gazdasági *tartalmak* olyan kizárólagos uralmaként nyer kifejezést megvalósítóinak tudatában, amilyent egyetlen korábbi fejlődés sem ismert. Méghozzá nemcsak azért, mert az átmeneti korszak hanyatló termelése, az apparátus mozgásban tartásának, az emberi szükségletek (mégoly szerény) kielégítésének súlyos nehézségei, a növekvő keserű szűkösség bevésik mindenki tudatába a gazdasági tartalmakat, a gazdasági gondokat. Hanem éppen e funkcióváltás következtében. A gazdaság mint a társadalom fölötti uralom formája, mint a fejlődés valóságos motorja, amely a társadalmat az emberek feje felett mozgatja, az emberi fejekben nem-gazdasági formákban, „ideológikusan" kellett hogy kifejezésre jusson. Ám ha az emberi lét elveiről van szó, ha a cél: felszabadulni, a történelemben először kézbe venni az emberiség sorsa fölötti uralmat, akkor az érdeklődés előterébe a harc tárgyai és eszközei, gazdaság és erőszak, a szakaszok reális célkitűzései, a soron következő, reálisan megtett vagy megteendő lépés tartalmai kerülnek. Éppen mert a korábban „ideológiának" nevezett – természetesen

minden ponton megváltozott – tartalmak kezdenek az emberiség valóságos céltételezéseivé válni, feleslegessé lesz egyrészt, hogy az értük vívott gazdasági és erőszakos harcokat ideologikusan megszépítsék. Másrészt realitásuk és aktualitásuk éppen abban mutatkozik meg, hogy minden érdeklődés a megvalósításukért folytatott reális harcokra: a gazdaságra és az erőszakra összpontosul.

Ezért most már nem hat paradoxonnak, hogy ez az átmenet a szinte minden mást kizáró gazdasági érdeklődés koraként és a nyíltan bevallott, meztelen erőszak alkalmazásának korszakaként lép fel. Gazdaság és erőszak történelmi szereplésük utolsó felvonását kezdték játszani, és a látszat, mintha uralkodnának a történelem színpadán, nem csalhat meg afelől, hogy ez az utolsó fellépésük a történelemben. „Az első aktus – mondja Engels –, amelyben az állam – (a szervezett erőszak) – valóban az egész társadalom képviselőjeként lép fel – a termelési eszközök birtokba vétele a társadalom nevében – egyszersmind utolsó önálló aktusa is mint államnak... az állam elhal." „Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig a természet és a történelem által rájuk oktrojáltként állt velük szemben, most saját szabad tettükké válik. Az objektív, idegen hatalmak, amelyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek az ellenőrzése alá kerülnek."[40] Ami eddig puszta „ideológiaként" kísérte az emberiség törvényszerű fejlődésmenetét – az ember emberként való élete önmagához, embertársaihoz, a természethez való viszonyában –, az most az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává válhat. Megszületik – társadalmilag – az ember mint ember.

Az átmeneti korban tehát, amely e célhoz vezet, s amely már kezdetét vette, még ha nagyon hosszú és kínokkal teli

[40] Engels: Eugen Dühring, MEM, 20. köt. 279.

út is áll előttünk, a történelmi materializmus még sokáig változatlanul megőrzi jelentőségét, mint a harcoló proletariátus legmagasabb rendű harci eszköze. A társadalom túlnyomórészt még a tisztán tőkés termelési formák uralma alatt van. És a néhány szigeten is, ahol a proletariátus megteremtette uralmát, csak arról lehet szó, hogy a kapitalizmust fáradságos harcban, lépésről lépésre visszaszorítsuk, hogy tudatosan életre hívjuk az új társadalmi rendet, amely már nem a régi társadalom kategóriáiban fejeződik ki. De a puszta tény, hogy a harc ebbe a szakaszába lépett, a történelmi materializmus funkciójának két fontos változására mutat.

Először is a materialista dialektika segítségével meg kell mutatnia, hogyan kell végigjárni az utat a termelés fölötti tudatos kontrollhoz és uralomhoz, az eltárgyiasult társadalmi hatalmaktól való szabadsághoz. Erre a múlt mégoly gondos és pontos elemzése sem adhat kielégítő választ, csak a dialektikus módszer e teljesen új anyagra való – elfogulatlan – alkalmazása. Másodszor, a kapitalizmus végletekig feszített válsága – minden válság a kapitalizmus objektivált önbírálata – lehetőséget nyújt számunkra, hogy kiteljesülő önbírálatának erről az álláspontjáról az eddig lehetségesnél világosabban és teljesebben dolgozzuk ki a történelmi materializmust mint „az emberiség előtörténetének" kutatási módszerét. Tehát nemcsak azért, mert a harcban a mindig jobban alkalmazott történelmi materializmusra még igen sokáig szükségünk lesz, hanem tudományos kidolgozásának érdekében is fel kell használnunk a proletariátus győzelmét, hogy létrehozzuk ezt az otthont, ezt a műhelyt a történelmi materializmus számára.

AZ ELDOLOGIASODÁS ÉS A PROLETARIÁTUS TUDATA

> Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember.
>
> Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*

Semmiképpen nem véletlen, hogy Marx mindkét nagy és érett műve, mely a kapitalista társadalom egészének ábrázolását és alapvető jellegének bemutatását tűzte ki céljául, az áru elemzésével kezdődik. Mert az emberiség fejlődésének ezen a fokán nincs egyetlen olyan probléma sem, amely – végső elemzésben – ne ehhez a kérdéshez vezetne, s melynek megoldását ne az áru-*struktúra* rejtélyének megoldásában kellene keresnünk. A problémának ezt az általánosságát természetesen csak akkor érhetjük el, ha maga a kérdésfeltevés is rendelkezik olyan mélységgel és szélességgel, mint magának Marxnak az elemzéseiben: ha az áru problémája nemcsak a szaktudománynak felfogott közgazdaságtan egyedi vagy akár központi kérdéseként jelenik meg, hanem a kapitalista társadalom központi, alapvető szerkezeti problémájaként, annak minden megnyilvánulásában. Mert az áruviszonyok struktúrájában csak így találhatjuk meg a polgári társadalomban jelentkező minden tárgyiság-forma és az ezeknek megfelelő valamennyi szubjektivitás-forma ősképét.

1.

Az árustruktúra lényegére már gyakran rámutattak, alapja nem más, mint hogy valamely viszony, valamely személyek közti kapcsolat dologszerű jelleget s ily módon „kísérteties tárgyiságot" ölt, ami azután a maga szigorú, látszólag teljesen zárt és racionális öntörvényűsége folytán alapvető lényegének, vagyis az ember és ember közti viszonynak legkisebb nyomát is elfedi és eltünteti. Hogy ez a kérdésfeltevés már a közgazdaságtan számára is milyen központi jelentőséget nyert, hogy ennek a módszertani kiindulópontnak az elejtése a vulgármarxizmus gazdaságtani nézetei szempontjából milyen következményekkel járt, itt most nem képezi vizsgálódásunk tárgyát. Itt csupán – a marxi gazdaságtani elemzés *eleve feltételezése* alapján – azokra az alapvető problémákra kell rámutatnunk, amelyek egyrészt az áru fétisjellegéből mint sajátos tárgyiság-formából, másrészt pedig a szubjektumnak az áruhoz való, e formának megfelelő viszonyából adódnak; mert csak ezek megértése teszi lehetővé számunkra, hogy tiszta képet kaphassunk a kapitalizmus és hanyatlásának ideológiai problémáiról.

Mielőtt azonban magát a problémát tárgyalhatnánk, tisztáznunk kell azt, hogy az árufetisizmus problémája korunk, a *modern* kapitalizmus korának *sajátos* kérdése. Tudjuk, már a társadalmi fejlődés igen primitív fokán is volt árucsere, s ennek megfelelően voltak szubjektív és objektív áruviszonyok. *Itt* azonban az a kérdés: milyen mértékben képes az árucsere és annak minden strukturális következménye a társadalom *egész* külső-belső életének befolyásolására. Az a kérdés tehát, hogy az árucsere végül is milyen mértékben uralkodó formája egy társadalom anyagcseréjének, nem kezelhető – a modern,

már az uralkodó áruforma befolyása alatt eldologiasodott gondolkodási mechanizmusnak megfelelően – egyszerűen mennyiségi kérdésként. A különbség a között a társadalom között, amelyikben az áruformát tekinthetjük az uralkodó, minden életmegnyilvánulást döntő módon befolyásoló formának, és a között, amelyikben az áruforma csak epizódszerepet játszik, sokkal inkább minőségi jellegű. Mert az adott társadalmak valamennyi szubjektív és objektív jelensége ennek a különbségnek megfelelően ölt minőségileg más és más tárgyiság-formát. Marx az áruformának ezt a primitív társadalom vonatkozásában játszott epizódszerepét nagyon erőteljesen hangsúlyozza: „A közvetlen cserekereskedelem, a cserefolyamat természetadta formája, sokkal inkább kifejezi a használati értékek kezdődő átváltozását árukká, mint az árukét pénzzé. A csereérték nem tesz szert szabad alakra, hanem még közvetlenül a használati értékhez van kötve. Ez kettősen mutatkozik. Maga a termelés az egész szerkezetében használati értékre, nem pedig csereértékre irányul, s ezért csak a fogyasztáshoz szükségesnek a mértékét meghaladó többletük révén ér véget itt a használati értékek használati érték volta, s lesznek a csere eszközévé, áruvá. Másrészt árukká csak a közvetlen használati érték határain belül lesznek, habár polárisan elosztva, úgyhogy az árubirtokosok által kicserélendő áruk használati értékek kell hogy legyenek mindkettőjük számára, de mindegyik a nem-birtokosa számára használati érték. Valójában az áruk cserefolyamata eredetileg nem a természetadta közösségek ölében jelenik meg, hanem ott, ahol ezek véget érnek, határaikon, azon a néhány ponton, ahol más közösségekkel érintkezésbe lépnek. Itt kezdődik a cserekereskedelem, és innen üt vissza a közösségek belsejébe, s hat bomlasztóan a közösségre."[1]

[1] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, Marx és Engels Művei, 13. köt. 1965. 31.

A befelé forduló árucsere bomlasztó hatására vonatkozó marxi megállapítás nagyon világosan rámutat arra a minőségi fordulatra, ami az áru uralmából következik. De ez a társadalom belső felépítésére gyakorolt hatás sem elegendő ahhoz, hogy az áruforma valamely társadalom konstitutív formájává válhasson. Ehhez – mint fentebb már ez a tény kellő hangsúlyt kapott – az áruformának át kell járnia és a maga mására kell formálnia a társadalom életének valamennyi megnyilvánulását, nem pedig csupán magukban véve tőle független, használati értékek termelésére irányuló folyamatokat kell külsődlegesen összekapcsolnia. Az a minőségi különbség azonban, mely az áru mint az emberek közötti társadalmi anyagcsere egyik formája (sok más között) és az áru mint a társadalom alakulásának egyetemes formája között fennáll, nem csupán abban mutatkozik meg, hogy az áruviszony, egyedi jelenségként, a társadalom felépítésére és tagozódására rendkívül negatív hatást gyakorol, hanem ez a különbség visszahat magának a kategóriának a jellegére és érvényére is. Az áruforma univerzális formaként, önmagában véve is más képet mutat, mint partikuláris, egyedi-elszigetelt, nem uralkodó jelenségként. Hogy az átmenetek itt is egybemosódnak, nem szabad, hogy elfedje a döntő különbség minőségi jellegét. Így Marx kiemeli a nem uralkodó árucsere ismertetőjegyeként: „Az a mennyiségi viszony, amelyben a termékek kicserélődnek, eleinte teljesen véletlen. Azért öltenek áruformát, mert egyáltalán kicserélhető dolgok, azaz, ugyanannak a harmadik valaminek a kifejezései. A csere továbbfolytatása és a csere céljára történő rendszeresebb újratermelés ezt a véletlenszerűséget mindinkább megszünteti. Egyelőre azonban nem a termelők és fogyasztók, hanem a kettőjük között közvetítő kereskedő számára, aki a pénzben kifejezett árakat összeveti, és a különbözetet zsebre teszi. Az egyenértékűséget a kereskedő magával a mozgással tételezi. A keres-

kedelmi tőke eleinte csupán közvetítő mozgás olyan végpontok között, amelyeken nem uralkodik, és olyan előfeltételek között, amelyeket nem ő teremt."[2]

És ez a fejlődés, az áruformának az egész társadalom valódi uralkodó formájává való válása csak a modern kapitalizmusban megy végbe. Ezért nem lehet csodálni többé, hogy a gazdasági viszonyok személyi jellegét a kapitalista fejlődés kezdetén még viszonylag világosan áttekintették, ahogy azonban a fejlődés előrehaladt, s egyre bonyolultabb és közvetítettebb formák keletkeztek, ennek a dologi buroknak az áttekintése egyre nehezebbé vált, egyre ritkábban következett be. Marx így ír erről: „A korábbi társadalmi formákban ez a közgazdasági misztifikálás főleg a pénzre és a kamatozó tőkére vonatkozóan észlelhető. Ez a misztifikálás a dolog természeténél fogva ki van zárva, először ott, ahol a termelés célja túlnyomóan a használati érték, a saját szükséglet közvetlen kielégítése: másodszor ott, ahol – úgy, mint az ókorban és a középkorban – a rabszolgaság vagy a jobbágyság alkotja a társadalmi termelés széles alapját, s az uralmi és a szolgasági viszonyok, amelyek úgy tűnnek fel, és úgy láthatók, mint a termelési folyamat közvetlen hajtórugói, elleplezik a termelési feltételek uralmát a termelők fölött."[3]

Mert csak az össztársadalmi lét egyetemes kategóriájaként válik felfoghatóvá az áru a maga hamisítatlan lényegében. Csak ebben az összefüggésben nyeri el az áruviszonyok által létrejött eldologiasodás a maga döntő jelentőségét és szerepét mind a társadalom objektív fejlődése, mind pedig az embereknek ehhez való viszonya vonatkozásában; az emberi tudat mindazon formáknak való alárendelődése szempontjából, melyek ezt az eldologiasodást kifejezik; valamint azokéból a kísérletekéből, melyek ennek a folyamatnak a megértésére

[2] Marx: A tőke. III. 1961. 330.
[3] I. m. 796.

vagy pusztító következményeivel szembeni fellázadásra, az ily módon keletkezett „második természet" szolgaságából való kiszabadulásra irányulnak. Marx az eldologiasodás alapjelenségét a következőképpen írja le: „Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint magának a munkaterméknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennélfogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E quid pro quo révén a munkatermékek árukká, érzékileg érzékfölötti, vagyis társadalmi dolgokká válnak... Csak maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti."[4]

Ezzel a társadalom struktúrájában alapvető szerepet játszó ténnyel kapcsolatban mindenekelőtt világosan le kell szögezni újra és újra azt, hogy általa kerül szembe az emberrel saját tevékenysége, saját munkája, mint valami objektív, valami tőle függetlenül létező, rajta embertől idegen öntörvényűséggel uralkodó dolog. Mégpedig mind objektív, mind szubjektív vonatkozásban. Objektíve, mivel kész dolgok és dologi kapcsolatok egész világa jön létre (az áruk és piaci mozgásuk világa), melynek törvényeit az ember fokozatosan felismeri ugyan, de ezek a törvények ekkor is leküzdhetetlen, önmagukban ható erőként állnak szembe vele. Megismerésüket tehát az individuum kétségkívül kamatoztathatja saját javára, de még így sincs módja arra, hogy tevékenysége által a dolgok valóságos menetében változást idézhessen elő. Szub-

[4] Marx: A tőke, I. MEM, 23. köt. 1967. 75. Vö. ezzel az ellentéttel kapcsolatban tisztán közgazdaságtanilag az áruk értékükön, illetve termelési árukon történő cseréjének különbségét. Tőke, III. 170. kk.

jektíve pedig, mivel – az árugazdaság kiteljesedését feltételezve – az ember tevékenysége magával az emberrel szemben objektiválódik, áruvá lesz, mely a társadalmi természettörvények embertől idegen objektivitásának alávetve, éppen úgy az embertől függetlenül folytatja mozgását, mint a szükségletek kielégítésének valamely árudologgá vált tárgya. „A tőkés korszakot tehát az jellemzi – írja Marx –, hogy a munkaerő magának a munkásnak a számára egy birtokában levő áru formáját... ölti. Másrészt a munkatermékek áruformája csak ettől a pillanattól kezdve válik általánossá."[5]

Az áruforma egyetemessé válása tehát mind szubjektív, mind objektív szempontból az árukban tárgyiasuló emberi munka absztrakcióját hozza magával. (Másrészt viszont történelmi lehetőségét ennek az absztrakciós folyamatnak a tényleges végbemenetele teremti meg.) Objektíve, mivel az áruforma mint minőségileg különböző tárgyak egyenlőségének, cserélhetőségének formája csak azáltal válik lehetségessé, hogy e tárgyakat – *ebben* a vonatkozásban, amelyben természetesen első ízben tárgyiasulnak árukként – formálisan egyenlőnek fogják fel. Ahol is formális egyenlőségük elve csupán azon alapulhat, hogy lényegük szerint absztrakt (tehát formálisan egyenlő) emberi munka termékei. Szubjektíve pedig, mivel az absztrakt emberi munkának ez a formális azonossága nemcsak annak a közös nevezőnek a szerepét tölti be, amelyre az áruviszonyban a különböző tárgyak redukálódnak, hanem az áruk tényleges termelési folyamatának reális alapelvévé is válik. Természetesen nem állhat itt szándékunkban, hogy ezt a folyamatot, a modern munkafolyamat keletkezését, az izolált, „szabad" munkások, a munkamegosztás stb. létrejöttét még akár vázlatszerűen is tárgyaljuk. Itt csupán arról van szó, hogy megállapítsuk, miszerint az absztrakt,

[5] Marx: i. m. 162.

egyenlő, összehasonlítható, a társadalmilag szükséges munkaidővel egyre fokozottabb pontossággal mérhető munka, a kapitalista munkamegosztás keretei közötti munka a tőkés termelés termékeként és előfeltételeként csak magának e termelésnek a fejlődése során keletkezik, tehát csak ennek a fejlődésnek a során válik olyan társadalmi kategóriává, amely az ily módon keletkező társadalom objektumainak és szubjektumainak, a természethez való viszonyuknak, az emberek e keretek között egymással lehetséges viszonyainak tárgyiságformáját döntően meghatározza.[6] Ha követjük azt az utat, amelyet a munkafolyamat fejlődése a kézművességtől a kooperáción és a manufaktúrán keresztül a gépiparig maga mögött hagyott, feltárul előttünk az egyre növekvő racionalizálás, a munkások minőségi, emberi-individuális tulajdonságainak egyre fokozottabb kikapcsolása. Egyrészt, mivel a munkafolyamat egyre növekvő mértékben tagolódik szét absztrakt-racionális részműveletekre, ami által a munkásnak a termékhez mint egészhez való viszonya széthull, és munkája egyetlen, önmagát mechanikusan ismétlő speciális funkcióra redukálódik. Másrészt, mivel ennek a racionalizálásnak a során és következtében kialakul a társadalmilag szükséges munkaidő, a racionális kalkuláció alapja, először csupán empirikusan megragadható, átlagos munkaidőként, később azonban a munkafolyamat mind erősebb mechanizálása és racionalizálása folytán objektíven kiszámítható munkapenzumként, mely mint kész és zárt objektivitás áll szemben a munkással. A munkafolyamat modern, „pszichológiai" széttagolásával (Taylor-rendszer) ez a racionális mechanizálódás behatol egészen a munkás „lelkébe": még saját pszichológiai tulajdonságai is különválnak személyisége egészétől, vele szemben objektiválódnak, hogy minél jobban beilleszthetők legyenek azután a

[6] I. m. 320–323., 324. stb.

racionalizált speciális rendszerekbe, s kalkulációs fogalmi formára hozhatók legyenek.[7]

Számunkra az itt érvényesülő *elv* a legfontosabb: a kalkulációra, a *kalkulálhatóságra* beállított racionalizálás elve. A legdöntőbb változások pedig, amelyek a gazdasági folyamat szubjektumát és objektumát illetően végbemennek, a következők: először is a munkafolyamat kiszámíthatósága szakítást kíván magával a termék szerves-irracionális, mindig minőségileg meghatározott egységével. A racionalizálás, a valamennyi elérendő végeredmény egyre egzaktabb előre kiszámításának értelmében véve a dolgot, csak minden komplexum elemi részeire való legpontosabb szétbontása, előállításuk speciális rész-törvényszerűségeinek felderítése és megállapítása által érhető el. Így tehát szakítani kell egyrészt az egész termék szerves, az *empirikus munkatapasztalatok hagyományos összefonódására* épített előállításával: racionalizálás tehát elképzelhetetlen specializálás nélkül.[8] Eltűnik az egységes termék mint a munkafolyamat tárgya. A folyamat racionalizált részrendszerek objektív összefoglalásává lesz, részrendszereké, melyek egységét merőben kalkulációs úton határozzák meg, melyek tehát egymással szemben *véletlenszerűnek* kell hogy feltűnjenek. A munkafolyamat racionális-kalkulatorikus szétbontása megszünteti az egymásra vonatkoztatott és a termékben egységgé alakuló részműveletek szerves szükségszerűségét. A termék mint áru egysége nem esik egybe többé használati értékként jelentkező egységével: keletkezése részműveleteinek technikai önállósulása a társadalom kapitalizá-

[7] Ezt az egész folyamatot történelmileg és rendszerében A tőke első kötete tárgyalja. A tényeket azonban – természetesen javarészt az eldologiasodás problémájára való vonatkoztatásuk nélkül – a polgári nemzetgazdaságtanban is megtalálhatjuk, így Büchernél, Sombartnál, A. Webernél, Gottl-Ottlilienfeldnél stb.

[8] Marx: A tőke, I. 453–454.

lódása során gazdaságilag is a részműveletek önállósulásaként, a termék árujellegének az előállítása különböző fokozatain jelentkező és egyre növekvő relativizálódásaként mutatkozik meg.[9] Ahol is annak a lehetőségével, hogy egyazon használati érték termelésének momentumai tér- és időbelileg elszakadnak egymástól, többnyire egészen heterogén használati értékekre vonatkoztatott részműveletek térbeli-időbeli stb. összefonódása jár együtt.

Másodszor, a termelés objektumának ez a szétszakítása szükségképpen szubjektuma szétszakítását is jelenti. A munkafolyamat racionalizálásának következtében a munkás emberi tulajdonságai és sajátságai mindinkább *csupán hibaforrásként* jelennek meg, ezeknek az absztrakt résztörvényeknek a racionálisan előre kiszámított funkcionálásával szemben. Az ember sem objektíve, sem a munkafolyamathoz való viszonyulásának során nem úgy jelenik meg, mint annak tulajdonképpeni hordozója, hanem mechanizált részként illeszttődik bele egy mechanikus rendszerbe, amit már eleve készen talál, mint tőle teljesen függetlenül funkcionálót, s aminek a törvényszerűségeibe akaratának teljes feladásával bele kell illeszkednie.[10] Ezt az akaratnélküliséget még csak fokozza, hogy a munkafolyamat egyre növekvő racionalizálásával és mechanizálásával a munkás tevékenysége is mindinkább elveszti tevékenységjellegét, s valamiféle *kontemplatív* magatartássá lesz.[11] Ez a kontemplatív magatartás egy mechanikus-

[9] Marx: i. m. 333. 58/a lábjegyzet.

[10] *Az individuális* tudat szempontjából ez a látszat tel'ességgel jogos. Az osztály vonatkozásában meg kell jegyezni, hogy ez az alávetés hosszas harc eredménye volt, s ez a harc a proletariátus osztállyá szerveződésével – magasabb szinten és megváltozott fegyverekkel – újra megindul.

[11] Marx: A tőke, I. 349–351., 392–394., 429. stb. Magatol értetődik, hogy ez a „kontempláció" nagyobb fizikai és idegi igénybevételt jelenthet, mint a kézműves jellegű „aktivitás". Ez az összefüggés azonban nem tartozik már vizsgálódásunk tárgykörébe.

törvényszerű folyamattal szemben, mely a tudattól függetlenül, bármely emberi tevékenységtől befolyásolhatatlanul zajlik le, tehát kész és önmagában zárt rendszerként jelenik meg, átalakítja az ember világgal szembeni közvetlen viselkedésmódjának alapkategóriáit is: közös nevezőre hozza az időt és a teret, az időt a tér szintjén nivellálja. A folyamat, amelyben „az ember a gép alárendeltje lett – írja Marx –, oda vezet, hogy az emberek eltűnnek a munka mögött; hogy az óra ingája két munkás viszonylagos tevékenységének éppoly pontos mérője lett, mint két mozdony sebességének. Tehát nem azt kell mondani, hogy egyik ember egy órája egyenlő egy másik ember egy órájával, hanem inkább azt, hogy egy ember egy óra tartama alatt annyit ér, mint egy másik ember egy óra tartama alatt. Az idő minden, az ember már semmi, legfeljebb az idő megtestesülése. Minőségről nincs többé szó. Egyedül a mennyiség dönt el mindent: órát óráért, napot napért"[12] ...

Az idő ezáltal elveszíti minőségi, változó, folyamatszerű, illanó jellegét: pontosan körülhatárolt, mennyiségileg mérhető és mennyiségileg mérhető „dolgokkal" (a munkások eldologiasodott, mechanikusan objektiválódott, az emberi személyiség egészétől élesen elkülönített „teljesítményeivel") megtöltött kontinuummá merevedik: térré.[13] Ebben az absztrakt, pontosan mérhető, fizikai térré változott időben, mint környezetben, amely a munkatermék tudományosan-mechanikusan szétbontott és specializált előállításának egyszerre előfeltétele és következménye is, a szubjektumoknak ugyanilyen racionálisan szét kell bomlaniok, aprózódniok. Egyrészt, mivel mechanikussá vált részmunkájuk, munkaerejüknek személyiségük egészével szembeni objektiválódása, mely már a

[12] Marx: A filozófia nyomorúsága. MEM, 4. köt. 1959. 82.
[13] Marx: A tőke. I. 322–323.

munkaerő áruként történt eladásakor végbement, tartós és felszámolhatatlan, mindennapi valósággá lesz, úgyhogy a személyiség itt is a legkisebb befolyással sem rendelkező nézőjévé lesz annak, mi történik saját létével, mint egy idegen rendszerbe beillesztett, izolált részecskével. Másrészt a termelési folyamat mechanizálódó lebontása azokat a kötelékeket is széttépi, melyek a munka egyes szubjektumait a „szerves" termelés során közösséggé fűzték össze. A termelés mechanizálódása ebben a vonatkozásban is izolált, absztrakt atomokká teszi őket, akik többé nem közvetlenül-szervesen, nem munkateljesítményeiken keresztül tartoznak össze, ellenkezőleg: összefüggésüket egyre fokozottabb mértékben kizárólag csak annak a mechanizmusnak az absztrakt törvényszerűségei közvetítik, amelybe bele kell illeszkedniök.

Az ipari üzem belső szervezeti formájának efféle hatása azonban – magán az üzemen belül is – lehetetlen lenne, ha nem az egész kapitalista társadalom felépítése nyilvánulna meg, koncentrálva, benne. Mert végsőkig menő elnyomást, minden emberi méltóság megcsúfolását jelentő kizsákmányolást a kapitalizmus előtti társadalmak is ismertek: még a mechanikusan egyforma jellegű munkára épülő tömegüzemeket is, mint pl. az egyiptomi és kisázsiai csatornaépítéseknél, a római bányákban stb.[14] Ez a tömegmunka azonban ott egyrészt nem válhatott még sehol sem *racionálisan mechanizált* munkává, másrészt ezek a tömegüzemek izolált jelenségek maradtak egy másként (természetadta módon) termelő és ennek megfelelően másként is élő közösségen belül. Az ily módon kizsákmányolt rabszolgák ezért kívül álltak a számításba jövő „emberi" társadalmon, sorsukat még kortársaik, még a legnagyobb és legnemesebb gondolkodók sem tekinthették em-

[14] Vö. ezzel kapcsolatban Gottl-Ottlilienfeld: Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomie, II. kötet. Tübingen, 1914. 234. kk.

beri sorsnak, nem tekinthették az ember sorsának. Az árukategória egyetemessé válásával ez a viszony radikálisan és minőségileg megváltozik. A munkás sorsa az egész társadalom általános sorsává lesz; sőt, e sors általánossága az előfeltétele annak, hogy az üzemek munkafolyamata ebben az irányban fejlődjön, alakuljon. Mert a munkafolyamat racionális mechanizálása csak akkor válik lehetségessé, ha létrejön a „szabad" munkás, aki munkaerejét mint valami „birtokában levő" árut, mint valamiféle dolgot, mely „tulajdona", szabadon áruba bocsáthatja a piacon. Míg ez a folyamat csak keletkezőfélben van, bár a többletmunka kisajtolásának eszközei brutálisabbak, nyíltabbak, mint a későbbi, fejlettebb stádiumokban, maga a munka eldologiasodási folyamata azonban, tehát a munkás tudatának eldologiasodásáé is, sokkal kevésbé előrehaladott még. Ehhez okvetlenül szükséges, hogy a társadalom szükségleteinek teljes kielégítése az árucsere formájában történjék. A termelőknek termelőeszközeiktől való elválasztása, minden ősi termelési egység stb. felbomlasztása és széttagolása, a modern kapitalizmus keletkezésének minden gazdasági-társadalmi előfeltétele ebbe az irányba hat: hogy ti. az ősi, az emberi viszonyokat leplezetlenebbül megmutató kapcsolatokat racionalizáltan eldologiasítottakkal helyettesítsék. „A személyek társadalmi viszonyai, amelyek munkájukban érvényesülnek – mondja Marx a kapitalizmus előtti társadalmakról –, mindenesetre saját személyi viszonyaikként jelennek meg, és nincsenek a dolgok, a munkatermékek társadalmi viszonyainak álcázva."[15] Ez azonban azt jelenti, hogy a racionális mechanizálás és kalkulálhatóság elvének az élet valamennyi megjelenési formáját át kell járnia. A szükségletek kielégítésére szolgáló tárgyak többé nem valamely közösség (pl. faluközösség) szerves életfolyamatának termékeiként

[15] Marx: A tőke. I. 79–80.

jelennek meg, hanem egyrészt fajtájuk absztrakt példányaiként, melyek fajtájuk más példányaitól elvben nem különböznek, másrészt izolált tárgyakként, melyek birtoklása vagy hiánya racionális kalkulációktól függ. Csak amikor a társadalom egész élete ily módon szétporlik áruk izolált csereaktusaivá, jöhet létre a „szabad" munkás – akinek sorsa egyidejűleg az egész társadalom tipikus sorsává kell hogy legyen.

Az így keletkező izoláltság és atomizáltság persze látszat csupán. Az áruk mozgása a piacon, értékük kialakulása, egyszóval: minden racionális kalkuláció reális mozgástere nem csupán alá van vetve szigorú törvényeknek, hanem a kalkuláció alapjaként előfeltételezi minden történés szigorú törvényszerűségét. Az individuumnak ez az atomizálódása tehát csak tudatjellegű reflex arra, hogy a kapitalista termelés „természettörvényei" a társadalom valamennyi életmegnyilvánulását átjárták, hogy – a történelemben először – az egész társadalom, legalábbis tendenciajelleggel, egységes gazdasági folyamatnak van alárendelve, hogy a társadalom valamennyi tagjának sorsát egységes törvények irányítják. (Míg a kapitalizmus előtti társadalmak szerves egységei anyagcseréjüket egymástól a legmesszebbmenőkig függetlenül bonyolították le.) Ez a látszat azonban szükségszerű a maga látszat voltában; vagyis az individuumnak a társadalommal való közvetlen, mind gyakorlati, mind gondolati konfrontációja, az élet közvetlen produkciója és reprodukciója – melynek során az individuum számára minden „dolog" árujellege és viszonylatai „természettörvényszerűsége" kiküszöbölhetetlenül és megváltoztathatatlanul adott – csak az izolált árutulajdonosok közötti racionális és izolált csereaktusok formájában játszódhat le. Mint már hangsúlyoztuk, a munkás saját munkaerőáruja „tulajdonosának" kell hogy képzelje magát. Helyzetének sajátos volta abban áll, hogy ez a munkaerő az egyedüli birtoka. Sorsában az egész társadalom felépítésére nézve ti-

pikus, hogy ez az önobjektiválódás, az ember egyik funkciójának áruvá válása a legpregnánsabban juttatja kifejezésre az áruviszony elembertelenedett és elembertelenítő jellegét.

2.

Ez a racionális objektiválódás mindenekelőtt valamennyi dolog közvetlen – minőségi és anyagi – dologjellegét rejti el. Amikor a használati értékek kivétel nélkül áruként jelennek meg, új objektivitást nyernek, új dologiságot, mellyel a csupán alkalomszerű csere korában nem rendelkeztek, s amelyben eredeti, tulajdonképpeni dologszerűségük megsemmisül, eltűnik. „A magántulajdon – mondja Marx[16] – nemcsak az emberek, hanem a dolgok egyéniségét is elidegeníti. A földnek semmi köze sincs a földjáradékhoz, a gépnek a profithoz. A földbirtokos számára a föld csupán a földjáradék jelentőségével bír, bérbe adja birtokait, és behajtja a járadékot; olyan tulajdonság ez, amelyet a föld elveszíthet anélkül, hogy bármelyik inherens tulajdonságát, anélkül hogy pl. a termékenységnek egy részét elveszítené, olyan tulajdonság, amelynek mértéke, sőt, létezése, társadalmi viszonyoktól függ, amelyek az egyes földbirtokos közreműködése nélkül jönnek létre, és szűnnek meg. Ugyanez áll a gépre."

Ha már maga az egyes tárgy is, amellyel az ember termelőként vagy fogyasztóként közvetlenül szembekerül, árujellege folytán tárgyszerűségében torzulást szenved, világos, hogy en-

[16] Marx itt mindenekelőtt a tőkés magántulajdonra gondol. Marx és Engels: A német ideológia, MEM, 3. köt. 1960. 215. A fenti fejtegetésekhez nagyon szép megjegyzések kapcsolódnak, amelyekben Marx leírja, hogyan hatol be az eldologiasodás struktúrája a nyelvbe. Igen érdekes eredményekhez vezetne egy innen kiinduló történelmi materialista filológiai elemzés.

nek a folyamatnak annál inkább fokozódnia kell, minél közvetettebbek azok a kapcsolatok, melyeket az ember társadalmi cselekvése során a tárgyaknak, az életfolyamat objektumainak vonatkozásában teremt. Itt most magától értetődően nem bocsátkozhatunk a kapitalizmus egész gazdasági felépítésének boncolásába. Hadd legyen elegendő az a megállapítás, hogy a modern kapitalizmus fejlődése nemcsak a termelési viszonyokat alakítja szükségletei szerint, hanem beilleszti rendszerének egészébe a kezdetleges kapitalizmusnak azokat a formáit is, amelyek a kapitalizmus előtti társadalmakban izoláltan, a termeléstől elkülönülve léteztek; az egész társadalom immáron egységes kapitalizálódási folyamatának részeivé teszi ezeket. (Kereskedelmi tőke, a pénz kincsként, ill. pénztőkeként betöltött szerepe stb.) A tőkének ezek a formái, bár objektíve alá vannak rendelve magának a tőke tulajdonképpeni életfolyamatának, az értéktöbblet kisajtolásának a termelés során, tehát csak az ipari kapitalizmus lényegéből kiindulva érthetők, a polgári társadalom emberének tudatában azonban a tőke tiszta, tulajdonképpeni, meghamisítatlan formáiként jelennek meg. Éppen azért, mert elhalványodnak, észrevehetetlenné és felismerhetetlenné válnak bennük az embereknek a közvetlen áruviszonyokban rejlő, egymással és szükségleteik reális kielégítésének valódi objektumaival való kapcsolatai, az eldologiasodott tudat számára önmaga társadalmi életének igazi reprezentánsaivá kell hogy váljanak. Az áru árujellege, a kalkulálhatóság absztrakt mennyiségi formája itt a legtisztább alakjában jelenik meg: az eldologiasodott tudat számára tehát szükségképpen önmaga, e tudat saját közvetlenségének megjelenési formájává lesz, amelynek túllépésére – eldologiasodott tudat lévén – még csak nem is törekszik; sőt, sokkal inkább az itt megragadható törvényszerűségek „tudományos elmélyítése" által ezek megtartására, örökkévalóvá tételükre tesz kísérletet. Aho-

gyan a kapitalista társadalom gazdaságilag mind magasabb fokon megtermeli és újratermeli önmagát, úgy hatol a kapitalizmus fejlődése folyamán az eldologiasodás struktúrája egyre mélyebben, sorsszerűbben és konstitutívabban az emberek tudatába. Marx az eldologiasodásnak ezt a meghatványozódását gyakran igen behatóan elemzi. Hadd idézzünk itt csak egy példát: „... a kamatozó tőkében tiszta alakban jelenik meg az önműködő fétis, az önmagát értékesítő érték, a pénzt fiadzó pénz, és születési sebei ebben a formában már nem látszanak meg rajta. A társadalmi viszony befejezett alakot öltött, mint egy dolognak, a pénznek önmagához való viszonya. A pénznek tőkévé való valóságos átváltozása helyett itt ennek az átváltozásnak csak tartalom nélküli formája mutatkozik meg... Az értékteremtés, a kamatozás éppúgy tulajdonságává lesz a pénznek, mint ahogy a körtefa tulajdonsága, hogy körtét terem. S a pénzkölcsönző ilyen kamatozó dologként adja el pénzét. De ez még nem minden. A valóban működő tőke, mint láttuk, maga is úgy jelenik meg, mintha a kamatot nem mint működő tőke hozná, hanem mint magában való tőke, mint pénztőke. Visszájára fordul a következő viszony is: a kamat, amely csak egy része a működő tőkés által a munkásból kisajtolt profitnak, azaz értéktöbbletnek, most fordítva, a tőke saját gyümölcsének, eredeti valaminek tűnik, a profit pedig, amely most vállalkozói nyereséggé változott át, úgy jelenik meg, mint az újratermelési folyamat során létrejött pusztán járulékos és hozzátett valami. A tőke fétisalakja s a tőkefétis képzete itt már készen jelentkezik. A P–P'-formában a tőke fogalmától megfosztott alakja áll előttünk, a termelési viszonyok legnagyobb fokú visszájára fordítása és eldologiasodása: a tőke kamatozó alakja, azaz egyszerű alakja, amelyben a tőke előfeltétele saját újratermelési folyamatának; a pénz, illetve az áru ama képessége, hogy saját értékét az újratermeléstől függetlenül megnövelje – a tőke

misztifikációjának legkirívóbb formája. A vulgáris közgazdaságtannak, amely a tőkét az érték, az értékalkotás önálló forrásául akarja feltüntetni, e forma természetesen főnyeremény, mert ebben a profit forrását már nem lehet felismerni, s a tőkés termelési folyamat eredménye – magától a folyamattól eltekintve – önálló létre tesz benne szert."[17]

S éppen úgy, ahogy a kapitalizmus gazdaságtana megáll ennél a saját maga teremtette közvetlenségnél, ugyanígy tesznek azok a polgári kísérletek is, melyeknek célja, hogy az eldologiasodás ideológiai jelenségét önmaguk számára tudatosítsák. Még olyan gondolkodók is, akik magát a jelenséget egyáltalán nem akarják tagadni vagy elkendőzni, sőt, annak emberi szempontból pusztítóan káros hatásával többé-kevésbé tisztában vannak, megmaradnak az eldologiasodás közvetlenségének elemzésénél, és meg sem kísérlik, hogy az objektíve legderiváltabb, a kapitalizmus tulajdonképpeni életfolyamatától a legtávolabb eső, tehát a leginkább külsővé vált és legüresebb formáktól az eldologiasodás tulajdonképpeni ősfenoménjének irányába előrehatoljanak. Sőt, még ezeket a kiüresedett megjelenési formákat is eloldják azok kapitalista talajától, önállósítják és örökérvényűvé teszik őket mint emberi kapcsolatok lehetőségének valamely általánosan létező típusát. (Ez a tendencia Simmel egyébként részleteiben igen érdekes és komoly éleslátással megírt könyvében, *A pénz filozófiájá*-ban mutatkozik meg a legvilágosabban.) Merőben külsődleges leírását adják csupán ennek az „elvarázsolt, viszszájára fordított és fejetetejére állított" világnak, „amelyben monsieur le Capital és madame la Terre mint társadalmi jellegzetességek és ugyanakkor közvetlenül mint puszta dolgok kísértenek"[18]. Ezáltal azonban nem jutnak tovább a puszta le-

[17] Marx: A tőke, III. 388.
[18] Marx: i. m. 795.

írásnál, és probléma-„elmélyítésük" körbeforog csupán az eldologiasodás külső megjelenésformái körül.

Az eldologiasodás jelenségeinek létezésük gazdasági talajáról, valódi megragadhatóságuk alapjáról való eloldása még azáltal is könnyebbé válik, hogy ennek az átváltoztatási folyamatnak a társadalmi élet valamennyi megjelenési formájára ki kell terjednie, ha a tőkés termelés maradéktalan önmegvalósításának előfeltételeit ki akarja elégíteni. Így hozta létre a kapitalista fejlődés a saját szükségleteinek megfelelő, saját struktúrájához szerkezetében a végsőkig idomuló jogot, a neki megfelelő államot stb. A strukturális hasonlóság a valóságban olyan nagy, hogy nem kerülheti el a modern kapitalizmus ténylegesen tisztán látó történészeinek a tekintetét sem. Így pl. Max Weber e fejlődés alapelvét a következőképpen írja le: „Mindkettő sokkal inkább alapvető lényegében hasonlít. A modern állam, társadalomtudományi szempontból nézve, ugyanúgy »üzem«, mint ahogyan egy gyár az: éppen ez történelmi specifikuma. S hasonlóképpen alakulnak az uralmi viszonyok is mind e két üzemben. Ahogy a kézművesek vagy háziiparosok, a földesúri parasztok, a kommendátorok, a lovagok és a vazallusok viszonylagos önállósága azon nyugodott, hogy ők maguk a szerszámok, készletek, pénzeszközök, fegyverek tulajdonosai voltak, melyeknek a segítségével gazdasági, politikai és katonai funkciójuknak eleget tettek, s melyekből azok használata folytán éltek, úgy most a munkás, a segéd, a technikai alkalmazott, az egyetemi intézeti asszisztens és az államhivatalnok és katona hierarchikus függősége is egészen hasonló módon arra épül, hogy az üzem és a gazdasági egzisztencia szempontjából nélkülözhetetlen szerszámok, készletek és pénzeszközök ez egyik esetben: a vállalkozó, a másikban: a politikai úr kezében és rendelkezése alatt összpontosulnak." És – nagyon helyesen – megnevezi még e leírásokhoz kapcsolódóan a jelenség alapját

és társadalmi értelmét is: „A modern kapitalista üzem belsőleg mindenekelőtt a *kalkulációra* épül. Létezéséhez olyan jogrendre és közigazgatásra van szüksége, melyek működését, legalábbis elvben, ugyanolyan szilárd, általános normák alapján lehet *racionálisan kikalkulálni,* mint *egy gép* előzetesen várható teljesítményét. A modern kapitalista üzem... éppúgy nem elégedhet meg a bíró *egyes esetekben* való, méltányossági alapokon nyugvó vagy más irracionális jogkeresési utakat és elveket követő jogszolgáltatásával, mint a patriarchális, saját kénye-kedvét követő, egyebekben pedig szent és sérthetetlen, de irracionális tradíciók alapján cselekvő igazgatással... Ami a *modern* kapitalizmust illetően a kapitalista szerzés ősrégi formáival szemben sajátosan új: *a munkának a racionális technika* alapján való szigorúan racionális *szervezettsége,* ez *soha* nem jött létre még és nem is jöhetett létre ilyen jellegű, irracionális megalapozású államszervezetben. Mert ehhez a modern üzemformák állótőkéjükkel és egzakt kalkulációikkal túlságosan érzékenyek a jog és a közigazgatás irracionalitásaival szemben. És így csak ott jöhettek létre, ahol... mint a bürokratikus állam racionális törvényei közt, a bíró többé-kevésbé nem egyéb paragrafusautomatánál, melybe felül az aktákat a megfelelő költségekkel és illetékkel egyetemben be kell csak dobni, s azután alul kiköpi a többé-kevésbé helytálló indoklásokon alapuló ítéletet: melynek funkcionálása tehát legalábbis nagyjából-egészéből előre *kalkulálható.*"[19]

Az a folyamat tehát, mely itt lezajlik, mind motívumait, mind kihatását tekintve közeli rokonságban áll a fentebb már említett gazdasági fejlődésfolyamattal. Itt is szakítás figyel-

[19] Gesammelte politische Schriften, München, 1921, 140–142. Weber utalása az angol jogfejlődésre nem vonatkozik a mi problémakörünkre. A gazdasági-kalkulációs elv lassú megvalósulásával kapcsolatban vö. még A. Weber: Über den Standort der Industrien, 1909, különösen 216.

hető meg az empirikus, irracionális, hagyományokon alapuló, szubjektíve a cselekvő emberre, objektíve a konkrét anyagra szabott jogszolgáltatási, közigazgatási stb. módszerekkel. Az élet valamennyi jogi szabályozásának racionális rendszerezése jön létre, mely egyrészt, legalábbis tendenciája szerint, zárt és minden lehetséges és elképzelhető esetre vonatkoztatható rendszert alkot. Hogy azután ez a rendszer merőben logikai úton, merőben jogi dogmatika és jogértelmezés alapján zárul-e össze egésszé, vagy a bírói gyakorlat hivatott a törvények „réseinek" kitöltésére, a mi törekvésünk szempontjából, melynek célja az, hogy a modern jogi tárgyiságnak *ezt a struktúráját* megismerjük, nem jelent különbséget. Mert mindkét esetben a jogrendszer lényegéhez tartozik, hogy formális általánosságban az élet minden lehetséges eseményére vonatkoztatható, s e vonatkoztathatóságában előre látható, kalkulálható legyen. Még az ehhez a fejlődésvonalhoz a leginkább hasonlító, de modern értelemben véve mégis kapitalizmus előtti jogfejlődés, a római jog is túlságosan empirikus, konkrét, tradicionális kötöttségekkel rendelkezik ebben a vonatkozásban. A merőben szisztematikus kategóriák, melyek által a jogszabályozás mindenre kiterjedő általánosságát első ízben lehetett létrehozni, a modern fejlődés során jöttek létre.[20] És az is minden további nélkül világos, hogy ez a rendszerezésre, az empíria, a hagyomány, az anyagi kötöttség elhagyására vonatkozó igény az egzakt kalkuláció igénye volt.[21] Másrészt éppen ez az igény hozza magával, hogy a jogrendszer mint valami örökké készen álló, szilárd, tehát megmerevedett rendszer álljon szemben a társadalmi élet egyedi eseményeivel. Ebből természetesen szüntelen konfliktusok erednek az állandóan forradalmi módon fejlődő kapitalista gaz-

[20] Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1921. 491.
[21] Uo. 129.

daság és a megmerevedett jogrendszer között. Ennek következményei azonban mindig újabb és újabb kodifikálások stb.: az új rendszernek ugyanis továbbra is meg kell őriznie szerkezetében a régi rendszer kész és merev jellegét. Így jön létre tehát az a – látszólag – paradox helyzet, hogy a primitív társadalmi formák évszázadokon, néha akár évezredeken át is alig-változott „joga" valamiféle irracionális, képlékeny, az egyes jogi döntésekben mindig megújuló jelleget mutat, míg a tárgyilag újra meg újra, szinte viharosan átalakított modern jog merev, statikus, kész lényegű. Erről a paradoxonról azonban bebizonyosodik, hogy csak látszólagos, ha meggondoljuk, miszerint egyes-egyedül azáltal jön létre, hogy a dolgoknak ugyanazt az állását az egyik esetben a történész szemszögéből nézzük (az ő álláspontja módszer tekintetében a fejlődésen „kívüli"), a másikban pedig a benne élő szubjektum szempontjából, abból a szempontból, hogy az adott társadalom milyen hatást gyakorol az ő tudatára. S ha ezt beláttuk, világos lesz az is, hogy itt – más területen – a tradicionális-empirikus kézművesség és a tudományos-racionális gyár ellentéte ismétlődik meg: a szüntelenül átalakuló modern termelési technika áll itt – funkcionálásának minden egyes fokozatán – merev és kész rendszerként az egyes termelőkkel szemben, míg az objektíve nézve viszonylagosan stabil, hagyományos, kézművesség jellegű termelés művelőinek tudatában megőrzi képlékeny, mindig megújuló, a termelők által létrehozott jellegét. Aminek következtében világos, hogy itt is a kapitalista szubjektum-magatartás *kontemplatív* jellege nyilvánul meg. Mert a racionális kalkuláció lényege végső soron arra épül, hogy bizonyos folyamatok – az individuális „önkénytől" független – kényszerű-törvényszerű lefolyását felismerik, és számításba veszik. Hogy tehát az emberi magatartás, az ember szerepe e folyamat (melynek „törvényeit" már „készen" kapja) esélyeinek helyes kiszámításában, a za-

varó „véletlenszerűségeknek" biztonsági rendszabályok, elhárító intézkedések általi ügyes kiküszöbölésében stb. (ezek ugyancsak efféle „törvények" felismerésén és alkalmazásán nyugszanak) merül ki; sőt, igen gyakran megáll ott, hogy efféle „törvények" lehetséges kihatásának valószínűségét számítja csak ki, anélkül hogy akár csak a kísérletre is vállalkozna, hogy a dolgok menetébe más „törvények" alkalmazásával beavatkozzon. (Biztosításügy stb.) Minél behatóbban vizsgáljuk ezt a tényállást, minél jobban függetlenítjük magunkat azoktól a polgári legendáktól, melyek a kapitalista korszak kiemelkedő képviselőiben megnyilvánuló „alkotói" elemről szólnak, annál világosabban látjuk majd minden ilyen magatartásban a munkás géppel kapcsolatos magatartásának strukturális analógiáját – a géppel, melyet a munkás kiszolgál és megfigyel, melynek funkcionálását szemlélőként ellenőrzi. „Az alkotói" elem csupán abban fedezhető fel, hogy ezeknek a „törvényeknek" az alkalmazása mennyiben rejt magában valamiféle – viszonylagos – önállóságot, és menynyiben merő kiszolgálás csupán. Vagyis, hol az a pont, ameddig a merőben kontemplatív magatartás visszaszorítható. Az a különbség azonban, amit az jelent, hogy a munkásnak egy-egy géppel, a vállalkozónak a gépi fejlődés adott típusával, a technikusnak a tudomány állásával és a tudomány technikai alkalmazásának rentabilitásával szemben kell ily módon állnia, csupán mennyiségi fokozatok kérdése, s nem vezet közvetlenül a *tudat struktúrájának minőségi különbségeihez.*

A modern bürokrácia problémáját csak ebben az összefüggésben lehet teljességgel megérteni. A bürokrácia az életmódnak és a munka módjának, ennek megfelelően a tudatnak is a kapitalista gazdasági rend általános társadalmi-gazdasági előfeltételeihez való hasonló hozzáidomulását jelenti, mint ahogy ezt az egyes üzemekben dolgozó munkások vonatkozásában láthattuk. Jog, állam, közigazgatás stb. formális racio-

nalizálása objektív tárgyszerűséggel nézve valamennyi társadalmi funkciónak hasonló módon történő elemeire bontását jelenti, az egymástól ily módon pontosan elválasztott részrendszerek racionális és formális törvényeinek hasonló felkutatását s ennek megfelelően annak szubjektív módon hasonló tudatjellegű következményeit, hogy a munka elszakadt a munkavégzők individuális képességeitől és szükségleteitől; hasonló racionálisan embertelen munkamegosztást jelent tehát, mint amilyet technikai-gépi vonatkozásban az üzemben találhattunk.[22] Itt tehát nem csupán az alsó bürokrácia teljesen mechanizált, „lélektelenné" vált munkamódjáról van szó, mely a gépek puszta ellátásától egyáltalán nem esik messze, sőt, sivárság és egyhangúság tekintetében gyakran felül is múlja azt. Hanem egyrészt objektív szempontból minden kérdés egyre *formálisabban* racionálissá váló kezeléséről, a bürokratikus ügyintézés tárgyává lett „dolgok" minőségi-anyagi lényegétől való egyre fokozódóbb elszakadásról. Másrészt pedig a munkamegosztásban megnyilvánuló, az ember emberi lényegét megerőszakoló egyoldalú specializálódás még szörnyűségesebb eluralkodásáról. Marxnak a gyári munkával kapcsolatos megállapítása, miszerint „az individuum maga is megosztva, valamiféle részmunka automatikus hajtóművévé válik", s ezáltal „abnormissá nyomorodik", itt annál élesebben mutatkozik meg, minél magasabb szintű, minél fejlettebb, „szellemibb" teljesítményeket kíván ez a munkamegosztás. A munkaerőnek a munkás személyiségétől való elválasztása, dologgá, a piacon áruba bocsátható tárggyá való vál-

[22] Hogy *ebben* az összefüggésben az állam osztályjellegét stb. nem hangsúlyozzuk, abból a szándékból ered, miszerint az eldologiasodást az *egész* polgári társadalom *általános* strukturáló alapjelenségeként akarjuk értelmezni. Az osztályszempontot különben már a géppel kapcsolatos elemzésünk során érvényesítenünk kellett volna. Vö. ezzel kapcsolatban a harmadik részt.

toztatása ismétlődik meg itt is. Csak azzal a különbséggel, hogy a gépi mechanizálódás itt nem nyom el minden szellemi képességet, hanem egy képesség (vagy: képességek egy komplexuma) a személyiség egészétől eloldozódik, vele szemben objektiválódik, dologgá, áruvá lesz. S bár mind azok az eszközök, amelyekkel e képességeket társadalmilag kitenyésztik, mind ezek anyagi és „erkölcsi" csereértéke alapvetően különbözik a munkaerőétől (ahol persze nem szabad megfeledkeznünk az átmeneti fokozatok hosszú soráról, az egymást összekötő láncszemekről), az alapjelenség mégis ugyanaz marad. A bürokratikus „lelkiismeretesség" és tárgyilagosság sajátos jellege, a dologi vonatkozások rendszerének való szükségszerűen teljes alárendeltség, melyben az egyes bürokraták állanak, az az elképzelés, hogy éppen „becsületük", éppen „felelősségérzetük" kíván meg ilyen teljes alárendelést,[23] mindez azt mutatja, hogy a munkamegosztás – mint a taylorizálásnál a „pszichikumba" – itt az „etikumba" hatolt bele. Ez azonban nemhogy csökkentené, még fokozza az eldologiasodott tudatstruktúrát, az egész társadalom alapkategóriáját. Mert míg a dolgozó sorsa egyéni, egyedi sorsként tűnik fel (mint, mondjuk, az ókor rabszolgájáé), mindaddig az uralkodó osztályok élete egészen más formákban is lejátszódhat. A kapitalizmus azonban, az egész társadalomra vonatkozó egységes gazdasági struktúrájával, a társadalom egészére nézve – formálisan – egységes tudatstruktúrát is létrehozott. És ez éppen abban nyilvánul meg, hogy a bérmunka tudati problémái az uralkodó osztályban kifinomultan, szellemivé válva, de éppen ezért fokozott mértékben megismétlődnek. A „virtuóz" specialista azonban, aki objektivált és dologgá lett szellemi képességeit áruba bocsátja, nem csupán a társadalmi történés nézője lesz (arról, hogy a modern közigazgatás és

[23] Vö. ezzel kapcsolatban Max Weber: Politische Schriften 154.

joggyakorlat stb. milyen mértékben ölti fel a gyárnak a kézművességgel szembeni, fentebb már vázolt jellegét, itt még csak utalás erejéig sem lehet szó), hanem saját objektivált és dologivá lett képességeinek funkcionálásával kapcsolatosan is kontemplatív attitűdöt vesz fel. A leggroteszkabb módon ez a zsurnalizmusban nyilvánul meg, ahol maga a szubjektivitás, a tudás, a temperamentum, a kifejezőkészség lesz mind a „birtokos" személyiségétől, mind a feldolgozott tárgy materiális, konkrét lényegétől független, öntörvényűen működésbe hozott, absztrakt mechanizmussá. Az újságírók „elvtelensége", élményeik és meggyőződésük prostitúciója csupán a kapitalista eldologiasodás csúcspontjaként érthető meg.[24]

Az áruviszony „kísérteties tárgyszerűségű" dologgá való átváltozása nem állhat meg tehát a szükségletkielégítés valamennyi tárgyának áruvá válásánál. Ellenkezőleg: az ember egész tudatára rákényszeríti struktúráját; az ember tulajdonságai és képességei többé nem kapcsolódnak össze egymással a személy szerves egységévé, hanem olyan „dolgok"-ként jelennek meg, amelyeket az ember „birtokol" és „elidegenít", mint a környező világ különféle tárgyait. És természetszerűleg nincs ember és ember közötti viszonynak egyetlen olyan formája, az ember fizikai és pszichikus „tulajdonságainak" érvényesítésére vonatkozó egyetlen olyan lehetőség sem, amely ne lenne egyre fokozottabb mértékben alárendelve ennek a tárgyiság-formának. Gondoljunk csak a házasságra, ahol felesleges a XIX. századi fejlődésre utalni, mivel pl. Kant is leszögezte már a nagy gondolkodókra jellemző naiv-cinikus nyíltsággal ezt a tényállást. „A nemi közösség – mondja Kant – nem egyéb, mint hogy egyik ember a *másik* ember nemi szerveit és vagyonát kölcsönösen használja . . . a

[24] Vö. ezzel kapcsolatban Fogarasi Béla dolgozatát. Kommunismus, II. 25/26. sz.

házasság pedig . . . két különböző nemű ember kapcsolata nemi tulajdonságaik egész életre szóló használatára."[25]

A világ eme látszólag maradéktalan, az ember fizikai és pszichikai valójáig ható racionalizálódásának azonban saját racionalitásának formális jellege kell hogy határt szabjon. Vagyis: az élet izolált elemeinek racionalizálása, az ebből keletkező – formális – törvényszerűségek közvetlenül és a felszínes pillantás számára ugyan általános „törvények" egységes rendszerében egyesülnek, a törvények konkrét anyagának figyelmen kívül hagyása azonban, amin e racionalizálás törvényszerűsége nyugszik, előbukkan a törvényrendszer tényleges inkoherenciájában, a részrendszerek egymásra vonatkoztatottságának véletlenszerűségében, abban a – relatíve – nagy önállóságban, mellyel ezek a részrendszerek egymással szemben rendelkeznek. Egészen élesen nyilvánul meg ez az inkoherencia a válságkorszakokban, amelyek lényege – e vizsgálódások szemszögéből nézve – éppen abban áll, hogy az egyik részrendszerből a másikba való átmenet közvetlen kontinuitása megszakad, és egymástól való függetlenségük, egymásra vonatkoztatottságuk véletlenszerűsége hirtelen minden ember tudatába tolul. Ezért határozhatta meg Engels[26] a kapitalista gazdaság „természettörvényeit" a véletlenszerűség törvényeiként.

A válság struktúrája azonban, közelebbről vizsgálva a kérdést, a polgári társadalom mindennapi életének mennyiségi és intenzitásbeli viszonyait illető egészen egyszerű felfokozásnak minősül. Az, hogy ezen élet „természettörvényszerű" egysége és összefüggése – amely a gondolattalan mindennapok közvetlenségében szilárdnak és zártnak látszott – egyszerre ki-

[25] Metaphysik der Sitten, I. rész, 24. §.

[26] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete, MEM, 21. köt. 1970. 154.

fordulhat a sarkaiból, csak azért lehetséges, mert elemeinek és részrendszereinek egymásra vonatkoztatottsága a legnormálisabb funkcionálás során is mindig valami véletlenszerű volt csupán. Így azután annak a látszatnak is, miszerint a társadalmi élet egésze „örök, mindöröktől fogva létező" törvényszerűségnek volna alárendelve, mely ugyan a különböző területeken érvényesülő sajátos törvényekként differenciálódik, látszatként kell lelepleződnie. A társadalom valódi szerkezete sokkal inkább az egymástól független, racionalizált, formális résztörvényszerűségekben nyilvánul meg, melyek egymással csak formális szükségszerűség alapján függnek össze (vagyis: formális összefüggéseik csak formálisan rendszerezhetők), anyagilag és konkrétan azonban csak véletlenszerű összefüggéseket képeznek. Ezt az összefüggést mutatják már valamivel konkrétabb elemzés során a merőben gazdasági jelenségek is. Marx így pl. kiemeli – hadd jegyezzük meg itt, hogy az általunk idézett példák csupán a tényállás módszertani megvilágítását célozzák és a kérdés anyagszerű feldolgozását illetően még csak valamiféle felszínes tárgyalás igényével sem lépnek fel –, hogy „a közvetlen kizsákmányolásnak és e kizsákmányolás realizálásának feltételei nem azonosak. Nemcsak időben és térben, de fogalmilag is elkülönülnek"[27]. Ugyanis az „egy társadalmi cikk előállítására fordított társadalmi munka összmennyisége... nem szükségszerű, hanem csak véletlen megszabta összefüggésben áll azzal, hogy a társadalom milyen mértékben kívánja a meghatározott cikkel csillapítható szükségletét kielégíteni"[28]. Mindezek csupán kiragadott példák. Mert világos, hogy a kapitalista termelés egész felépítése a minden egyes jelenségben megnyilvánuló szigorúan törvényszerű szükségszerűség és az összfolyamat vi-

[27] Marx: A tőke. III. 251.
[28] Marx: A tőke. III. 199.

szonylagos irracionalitásának kölcsönhatásán alapszik. „A munka manufaktúraszerű megosztása feltételezi a tőkés feltétlen tekintélyét emberek felett, akik puszta tagjai az összmechanizmusnak, amely a tőkésé; a munka társadalmi megosztása független árutermelőket állít szembe egymással, akik nem ismernek el más tekintélyt, mint a konkurrenciáét, mint a kényszert, amelyet kölcsönös érdekeik nyomása gyakorol rájuk . . .”[29]

Mert az egyéni gazdasági kalkuláción nyugvó kapitalista racionalizálás minden életmegnyilvánulásban a törvényszerű részletnek és a véletlenszerű egésznek ezt a kölcsönös viszonyát követeli meg; a társadalom ilyen jellegű felépítése ennek előfeltétele; olyan mértékben termeli és termeli újjá ezt a struktúrát, amilyen mértékben ő maga úr lesz a társadalom felett. Ennek alapjait már az árucsere általánosságának fokán megtalálhatjuk a spekulatív kalkuláció, az árutulajdonosok gazdálkodásmódjának lényegeként. A különböző árutulajdonosok konkurrenciája lehetetlen lenne, ha az egyes jelenségek racionalitásának megfelelne az össztársadalom pontosan racionálisan, törvényszerűen funkcionáló szervezete is. Az árutulajdonosnak teljes mértékben uralnia kell termelése minden egyes részletének törvényszerűségeit ahhoz, hogy racionális számítás jöhessen létre. Az értékesítés esélyeinek, a „piac” törvényeinek pedig egyrészt ugyancsak racionálisoknak kell lenniök, a kiszámíthatóság, a valószínűségszámítás értelmében. De nem uralkodhat felettük ugyanolyan értelemben valamiféle „törvény”, mint az egyes jelenségek vonatkozásában, nem lehetnek semmi körülmények között egészükben racionális szerveződésűek. Mindez természetesen nem zárja ki annak lehetőségét, hogy az egészet illetően valamiféle „törvény” uralkodjék. Csakhogy ez a „törvény” egyfelől az egymástól

[29] Marx: A tőke. I. 334.

független árutulajdonosok önálló tevékenységének „öntudatlan" terméke kellene hogy legyen, tehát az egymásra ható „véletlenszerűségeké", nem pedig a valóban racionális organizáció törvénye. Másfelől ennek a törvényszerűségnek nemcsak hogy az egyesek feje fölött, azokra való tekintet nélkül kell érvényesülnie, hanem *soha nem is szabad, hogy teljesen és adekvátan megismerhető* legyen. Mert az egész teljes ismerete e tudás szubjektumának olyan monopolhelyzetet biztosítana, amely egyet jelentene a kapitalista gazdasági rend megszűnésével.

Az egésznek ez az irracionalitása, ez a – rendkívül problematikus – „törvényszerűsége", ez a törvényszerűség, mely a részekétől *elvben és minőségileg* is teljességgel különbözik, éppen ebben a problematikus voltában azonban nem csupán posztulátuma, előfeltétele a kapitalista gazdaság funkcionálásának, hanem egyidejűleg a kapitalista munkamegosztás terméke is. Hangsúlyoztuk már, hogy ez a munkamegosztás szétszakít minden szervesen egységes munka- és életfolyamatot, elemeikre bontja őket, hogy azután ezeket a racionálisan és mesterségesen izolált részfunkciókat az arra pszichikailag és fizikailag legalkalmasabb „specialisták" lássák el, méghozzá a legracionálisabb módon. A részfunkciók racionalizálásának és izolálásának azonban szükségszerűen az a következménye, hogy mindegyikük önállósul, és azt a tendenciát hordozza, hogy a társadalom más egyéb részfunkcióitól függetlenül (vagy a társadalomnak attól a részétől függetlenül, amelyhez ezek tartoznak) „a maga szakállára", saját specialitásának logikája szerint fejlődjék tovább. S ez a tendencia a fokozódó és fokozottan racionalizálódó munkamegosztással természetesen egyre erősödik, egyre nő. Mert minél fejlettebb ez a munkamegosztás, annál jobban erősödnek a hivatásbeli, rendi érdekei stb. ezeknek a „specialistáknak", akik efféle tendenciák hordozói. S ez a két irányba szétfutó mozgás nem korlátozó-

dik egy bizonyos terület részeire csupán. Sőt, még világosabban megfigyelhető lesz, ha azokat a nagy területeket vizsgáljuk, melyeket a társadalmi munkamegosztás létrehoz. Engels így írja le ezt a folyamatot a jog és a gazdaság vonatkozásában: „A joggal hasonló a helyzet: mihelyt szükségessé válik az új munkamegosztás, amely hivatásos jogászokat teremt, ismét új, önálló terület nyílik meg, amely bármennyire függ általában a termeléstől és a kereskedelemtől, mindazonáltal különös visszahatást is tud gyakorolni ez utóbbi területekre. A modern államban a joggal szemben nemcsak az a követelmény, hogy megfeleljen az általános gazdasági helyzetnek, hogy e helyzet kifejezése legyen, hanem az is, hogy *egy önmagában összefüggő* kifejezés legyen, amely nem csapja arcul saját magát belső ellentmondásokkal. Ezt elérendő, a gazdasági viszonyok tükrözése mindinkább veszít hűségéből . . .''[30] Aligha szükséges, hogy további példákat sorakoztassunk fel itt a közigazgatás, az egyes hatalmi tényezők stb. „reszortjainak'' beltenyészetére és egymás közötti harcára (gondoljunk csak a katonai szervezetnek a polgári közigazgatástól való függetlenségére).

3.

A teljesítmény specializálódása által az egészről alkotható minden kép elvész. És mert az egész megragadására – legalábbis ismeretjellegű megragadására – irányuló szükséglet ennek ellenére sem halhat ki teljesen, ebből az a benyomás és az a szemrehányás következik, mintha az éppen ilyen módon dolgozó, vagyis ugyancsak ebben a közvetlenségben megrekedő tudomány szakítaná szét darabokra a valóság totalitását,

[30] Engels Konrad Schmidthez 1890. október 27. Válogatott művek, Budapest, 1963. II. 482.

mintha a specializálódás révén elvesztené szem elől az egészet. Ilyen szemrehányásokkal szemben, miszerint a tudomány „a mozzanatokat nem egységükben" fogja fel, Marx teljes joggal hangsúlyozza, hogy úgy tesznek, „mintha ez a szétszakítás nem a valóságból hatolt volna a tankönyvekbe, hanem fordítva, a tankönyvekből a valóságba"[31]. De bármennyire rászolgál is ez a naiv szemrehányás arra, hogy visszautasításra találjon, ugyanolyan érthetővé is válik, ha a – mind szociológiailag, mind immanensen módszertanilag szükséges és ezért „megérthető" – modern tudományos tevékenységet egy pillanatra kívülről, vagyis nem az eldologiasodott tudat szemszögéből vizsgáljuk meg. Egy ilyen pillantás (anélkül hogy „szemrehányás" lenne) azt árulja el majd, hogy minél fejlettebbé vált egy modern tudomány, minél világosabban kidolgozta saját magával kapcsolatos metodikai tisztánlátását, annál határozottabban fordul el saját szférájának létproblémáitól, annál határozottabban kell hogy kiutasítsa ezeket a saját maga által kidolgozott érthetőség keretei közül. Az ilyen tudomány – minél fejlettebb, minél tudományosabb, annál inkább – speciális résztörvények formálisan lezárt rendszerévé válik, amelynek számára a saját körén kívül eső világ s ezzel együtt elsősorban a megismerendő anyag, *saját konkrét valóságszubsztrátuma,* módszerbelileg és elvileg is *megérthetetlennek* számít. Marx a gazdaságtan vonatkozásában igen élesen fogalmazta meg ezt a kérdést, kijelentve, hogy „a használati érték mint használati érték kívül esik a politikai gazdaságtan vizsgálódási körén"[32]. És tévedés lenne azt hinni, hogy olyan kérdésfeltevések, mint pl. a „határhaszonelmélet"-é, esetleg kivezetnek e korlátok közül: az a kísérlet, hogy a „szubjek-

[31] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 157.

[32] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 12.

tív" piaci magatartásokból s nem pedig az áruk objektív termelési és mozgástörvényeiből induljanak ki, amelyek magát a piacot és a piacon megnyilvánuló „szubjektív" viselkedési módokat is meghatározzák, nem eredményez mást, mint a kérdésfelvetésnek egyre deriváltabb, egyre eldologiasodottabb fokra való eltolását, anélkül hogy a módszer formális jellegét, a konkrét anyag elvi kikapcsolását felszámolná. A csere aktusa a maga formális általánosságában, ez a művelet, mely a „határhaszonelmélet" vonatkozásában is alaptényező marad, ugyanúgy megszünteti a használati értéket a maga használati érték mivoltában, ugyanúgy konkrétan különböző, sőt, összehasonlíthatatlan anyagok absztrakt egyenlőségének viszonyát teremti meg, amelynek következtében ez a korlát keletkezik. Így a csere szubjektuma ugyanolyan absztrakt, formális és eldologiasodott, mint objektuma. És ennek az absztrakt-formális módszernek a korlátai éppen az absztrakt „törvényszerűség"-ben mutatkoznak meg, amelyet a határhaszonelmélet a megismerés céljává tett meg, és a középpontba helyezett, akárcsak a klasszikus közgazdaságtan. E törvényszerűség formális absztrakciója által azonban a gazdaságtan mindig valamiféle zárt részrendszerré lesz, mely egyfelől sem saját anyagi szubsztrátumán nem tud áthatolni, sem abból a társadalmi totalitás megismeréséhez vezető utat nem találja, s ezért – másfelől – ezt az anyagot átalakíthatatlan, örök „adottságnak" tekinti. Ezáltal a tudomány elveszíti azt a lehetőségét, hogy saját anyagának keletkezését és elmúlását, annak társadalmi jellegét vagy akár a vele kapcsolatos állásfoglalás és saját formarendszere társadalmi jellegét megérthesse.

Itt újra a maga teljes tisztaságában mutatkozik meg az a belső kölcsönhatás, amelyben a tudományos metodika – mely egy osztály társadalmi létéből keletkezik, annak szükségszerűségéből és igényéből, hogy saját létét fogalmilag megragadja – és magának az osztálynak a léte egymással áll. E tanulmány-

ban is többször utaltunk már arra, hogy a válság az a probléma, mely a polgárság közgazdaságtani gondolkodása elé áthághatatlan korlátot emel. Ha most – egyoldalúságunk teljes tudatában – tisztán módszertani szempontból vizsgáljuk meg egyszer ezt a kérdést, kiderül, hogy éppen a gazdaságtan maradéktalan racionalizálásának sikere, a gazdaságtannak „törvények" absztrakt, lehetőleg matematizált formarendszerévé való alakítása jelenti a válság megérthetőségének módszerbeli korlátját, akadályát. A „dolgok" minőségi léte, amely meg nem értett és kikapcsolt magánvalóként, mint használati érték folytatja ökonómián kívüli életét, amelyről a gazdasági törvények normális funkcionálása idején azt hiszik, kikapcsolható, a válságok idején hirtelen (az eldologiasodott, racionális gondolkodás számára hirtelen) mértékadó tényezővé lesz. Vagy helyesebben szólva: hatása abban nyilvánul meg, hogy e törvények nem funkcionálnak többé, anélkül hogy az eldologiasodott értelem képes lenne e „káoszban" értelmet megpillantani. És ez a csőd nem csupán a klasszikus közgazdaságtanra áll, mely a válságokat csupán „múló", „véletlenszerű" zavaroknak tekintette, hanem a polgári közgazdaságtan egészére. A válság megérthetetlensége, irracionalitása bár tartalmilag is a burzsoázia osztályhelyzetéből és osztályérdekeiből következik, ugyanakkor azonban – formálisan – a burzsoázia gazdasági módszerének szükségszerű következménye. (Azt, hogy mindkét mozzanat egy dialektikus egység két alkotóeleme csupán a számunkra, nem kell részletesebben kifejteni.) Ez a módszerbeli szükségszerűség olyan erős, hogy pl. Tugan-Baranovszkij elmélete a válságjelenségek egy évszázadának összefoglalásaként a fogyasztást teljességgel kívül akarja rekeszteni a gazdaságtanon, és csupán magának a termelésnek a „tiszta" gazdaságtanát próbálja megalapítani. Ilyen kísérletekkel szemben, melyek azután a tényként le nem tagadható válságok okát a termelés elemeinek diszproporcionalitásában,

tehát tisztán mennyiségi mozzanatokban vélték felfedezni, hangsúlyozza Hilferding teljes joggal: „Csupán a tőke, profit, felhalmozás stb. gazdasági fogalmaival operálnak, s azt hiszik, hogy megoldották a problémát, ha feltárták azokat a mennyiségi viszonyokat, amelyeknek alapján az egyszerű és bővített újratermelés végbemehet, vagy zavaroknak kell fellépniök. Közben nem veszik észre, hogy ezeknek a mennyiségi viszonyoknak egyúttal minőségi feltételek felelnek meg, hogy nemcsak minden további nélkül összemérhető értékösszegek állnak szemben egymással, hanem meghatározott fajtájú használati értékek is, amelyeknek meghatározott tulajdonságokkal kell rendelkezniök a termelésben és a fogyasztásban. Elfeledkeznek arról, hogy az újratermelési folyamat elemzésekor nemcsak tőkerészek általában kerülnek szembe egymással, úgyhogy például az ipari tőke többletét vagy hiányát »kiegyenlítheti« a pénztőke megfelelő része, hogy nem is csak álló- vagy forgótőkéről van szó, hanem egyúttal nagyon is meghatározott (technikailag meghatározott) fajtájú gépekről, nyersanyagokról, munkaerőről, amelyeknek éppen ilyen fajtájú használati értékekként kell megjelenniök ahhoz, hogy a zavarok elkerülhetők legyenek."[33] Hogy a gazdasági jelenségeknek azok a mozgásai, amelyeket a polgári közgazdaságtan „törvény"-fogalmai fejeznek ki, milyen kevéssé képesek a gazdasági élet egészének valódi mozgását megmagyarázni, hogy ez a korlátozottság milyen szorosan összefügg a használati érték, a valóságos fogyasztás – ezen az álláspontón módszertanilag szükségszerű – kiiktatásával, Marx mindezt ismételten és nagyon meggyőzően megmutatta már. „Az újratermelési folyamat bizonyos határok között egyazon vagy bővített szinten mehet végbe akkor is, ha a belőle kilökött áruk valójában nem kerültek bele az egyéni vagy a termelői fogyasztásba. Az áruk

[33] R. Hilferding: A finánctőke, Bp. 1959. 378–379.

elfogyasztása nem foglaltatik benne annak a tőkének a körforgásában, amelyből származtak. Mihelyt például a fonalat eladták, a fonalban megtestesült tőkeérték körforgása újból megkezdődhet, akármi lesz is egyelőre az eladott fonallal. Amíg a terméket sikerül eladni, a tőkés termelő álláspontjáról minden szabályszerűen megy. A tőkeértéknek, amelyet ő képvisel, körforgása nem szakad félbe. S ha ez a folyamat bővült – ami a termelési eszközök bővített termelő fogyasztását foglalja magában –, akkor a tőkének ez az újratermelése a munkások bővített egyéni fogyasztásával (tehát keresetével) járhat együtt, mert a folyamatot termelő fogyasztás vezeti be és közvetíti. Ily módon lehetséges, hogy az értéktöbblet termelése és vele a tőkés egyéni fogyasztása is növekszik, az egész újratermelési folyamat a legvirágzóbb állapotban van, s az áruk nagy része mégis csupán látszólag került bele a fogyasztásba, a valóságban azonban eladhatatlanul hever a viszonteladóknál, tehát valójában még a piacon van."[34] S itt különösen arra kell rámutatnunk, miszerint az, hogy a tudomány nem képes saját anyagi szubsztrátumáig lehatolni, nem az egyes tudósok hibája, hanem éppen annál élesebben nyilvánul meg, minél fejlettebb a tudomány, minél következetesebben dolgozik – legalábbis a maga fogalomalkotása előfeltételeinek szempontjából nézve a dolgot. Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy – miként ezt Rosa Luxemburg[35] meggyőzően ábrázolta – a gazdasági élet totalitásával kapcsolatos nagyszabású, még ha gyakran primitív, hibás, nem egészen egzakt összkép, melyet még Quesnay *Tableau économique*-jában megtalálhattunk, a Smithtől Ricardóig vezető fejlődés – formális – fogalomalkotásának egyre fokozódó egzaktságával mind

[34] Marx: A tőke, II. MEM, 24. köt. 1968. 72–73.

[35] Akkumulation des Kapitals, 1. kiadás, 78–79. Vonzó feladat lenne ennek a fejlődésnek a nagy racionalista rendszerek fejlődéséhez való viszonyát kidolgozni.

jobban eltűnik. Ricardo számára a tőke összújratermelésének folyamata, ahol ez a probléma nem kerülhető meg, egyáltalán nem jelent már központi kérdést.

Ez a tényállás – beállítottságának tudatosabb eldologiasodása folytán – még világosabban és egyszerűbben jelentkezik a jogtudományban. Már csak azért is, mert a minőségi tartalom racionalisztikus-kalkulatorikus formákból való megismerhetetlenségének a kérdése nem ugyanazon terület két organizációs elvének konkurrencia-formáját öltötte fel (mint ahogyan ez a használati értékkel és a csereértékkel történt a nemzetgazdaságtanban), hanem kezdettől forma-tartalom problémaként jelentkezett. A természetjogért folytatott harc, a polgári osztály forradalmi korszaka módszer tekintetében abból indul ki, hogy a jog formális egyenlősége és egyetemessége, tehát racionalitása képes egyidejűleg arra is, hogy annak tartalmát meghatározza. Ezzel egyrészt harcot folytattak a sokféleséget tartalmazó, tarka, a középkorból származó kiváltságjoggal, másrészt az uralkodók jogontúliságával. A forradalmi polgári osztály elutasítja azt a lehetőséget, hogy valamely jogviszony *tényszerűségét*, fakticitását, egyben *érvényessége* alapjának is tartsák. „Égessétek el törvénykönyveiteket, és hozzatok új törvényt! – tanácsolta Voltaire. – Honnan vegyük az újat? Az észből!"[36] A forradalmi polgárság elleni harc, körülbelül a francia forradalom idején, még javarészt ennek a gondolatnak a jegyében áll, olyannyira, hogy ezzel a természetjoggal csak egy másikat tudnak szembeállítani. (Burke, sőt Stahl is.) Csak miután a polgárság legalább részben már győzött, jut érvényre mindkét táborban egy „kritikai", „történelmi" felfogás, melynek lényegét abban lehetne összefoglalni, hogy a jog tartalma valamiféle tiszta fakticitás, tehát a jog formális kategóriái által megfoghatatlan. A természetjog kö-

[36] Idézi Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 1892. 170.

vetelményeiből csak a formális jogrendszer hézag nélküli összefüggésének gondolata marad meg: Bergbohm igen jellemző módon[37] mindazt, ami jogilag nincs szabályozva, a fizikából átvett megjelöléssel „jogüres tér"-nek nevezi. Ezeknek a törvényeknek az összefüggése azonban merőben formális csupán: *amit* kimondanak, „a jogintézmények tartalma azonban soha nem jogi, hanem mindig politikai, gazdasági jellegű"[38]. Ezáltal a természetjog elleni primitív cinikus-szkeptikus harc, amit a „kantiánus" Hugo a XVIII. század végén elkezdett, „tudományos" formát ölt. Hugo egyebek között azzal indokolta a rabszolgaság jogi jellegét, hogy az „évezredeken át oly sok millió kulturált ember szemében jogosnak számított"[39]. Ez a naiv-cinikus nyíltság azonban egészen világosan kifejezésre juttatja azt a struktúrát, melyet a jog a polgári társadalomban egyre fokozottabb mértékben ölt. Amikor Jellinek a jog tartalmát metajurisztikusnak nevezi, amikor „kritikai" jogtudósok a jogtartalmak kutatását a történelem, a szociológia, a politika stb. körébe utalják, végső soron ők sem tesznek mást, mint amit Hugo már követelt: nevezetesen hogy le kell mondani a jog észalapokon történő megindokolhatóságáról, tartalmi racionalitásáról; hogy a jogban nem szabad egyebet látni, mint formális kalkulációrendszert, melynek segítségével bizonyos cselekvések szükségszerű jogi következményeit (rebus sic stantibus*) a lehető legpontosabban, legegzaktabbul ki lehet számítani.

Ez a jogszemlélet azonban a jog keletkezését és elmúlását

[37] Uo. 375.

[38] Preuss: Zur Methode der juristischen Begriffsbildung, Schmollers Jahrbuch, 1900. 370.

[39] Lehrbuch des Naturrechts, Berlin, 1799. 141. §. Marx polémiája Hugo ellen még hegeli alapokon áll. (A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa, MEM, 1. köt. 78. kk.)

* *A dolgok így állván.*

valami – jurisztikailag – ugyanolyan megérthetetlenné változtatja, mint ahogyan a válság a nemzetgazdaságtan számára érthetetlenné vált. Az élesen látó „kritikai" jogtudós, Kelsen ki is mondja ezt a jog keletkezésével kapcsolatban: „Állam és jog nagy *misztériuma* az, ami a törvényhozás aktusában végbemegy, s ezért jogosnak tekinthető, hogy annak lényegét csak tökéletlen képekben szemléltetik."[40] Vagy más szavakkal: „A jog szempontjából jellemző tény, hogy valamely jogellenesen keletkezett norma is jogi norma lehet, hogy – más szavakkal – jogszerű létrejöttének feltételét a jog fogalmába felvenni nem lehet."[41] Ez az ismeretkritikai tisztázás az ismeret valódi tisztázását és ezzel a megismerés előrelépését is jelenthetné, ha egyfelől a jog keletkezésének más diszciplínákba áttolt problémája ott valóban megoldást találna, és ha – másfelől – a jog így keletkező, merőben csak cselekvések következményeinek kalkulálására és cselekvésmódok osztályjelleggel racionális kivitelezésére szolgáló lényegét egyszersmind valóban át lehetne világítani. Mert ebben az esetben a jog valódi, materiális szubsztrátuma egy csapásra világosnak és megérthetőnek tűnne fel. De a kettő közül egyik sem lehetséges. A jog továbbra is szoros kapcsolatban marad az „örök értékekkel", ami által a jogfilozófia formájában a természetjog formalista módon felhígított új főzete jön létre (Stammler). És a jog keletkezésének valódi alapja, az osztályok hatalmi viszonyainak megváltozása, ködössé lesz, és eltűnik a vele foglalkozó tudományokban, ahol – a polgári társadalom gondolkodásformáinak megfelelően – mindenütt a materiális szubsztrátum transzcendenciájának ugyanazok a problémái merülnek fel, mint a jogtudományban vagy a nemzetgazdaságtanban.

[40] Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911. 411. (Kiemelés tőlem.)
[41] Somló B.: Juristische Grundlehre, 1917. 177.

E transzcendencia felfogása megmutatja, milyen hiábavaló lenne az a remény, hogy az egész összefüggést, amelynek megismeréséről az egyes szaktudományok – fogalomalkotásuk materiális szubsztrátumától való eltávolodásukkal – tudatosan lemondtak, egy összefogó jellegű tudomány, a filozófia megteremtheti. Mert ez csak akkor lenne lehetséges, ha a filozófia radikálisan más irányba mutató kérdésfeltevéssel, a megismerhető, a megismerendő konkrét, materiális totalitására irányulva, áttörné ennek a felaprózódásba torkollt formalizmusnak a korlátait. Ehhez azonban e formalizmus okainak, keletkezésének és szükségszerűségének világos meglátása lenne szükséges; valamint a specializált szaktudományokat nem mechanikusan kellene egyesíteni, hanem a belülről egységesítő filozófiai módszer által belülről is átalakítani. Világos, hogy a polgári társadalom filozófiája erre szükségképpen képtelen. Nem mintha nem lenne igény és törekvés az összefoglalásra; nem mintha ott a legjobbak örömmel vették volna magukra a létezés életellenes mechanizmusát és a tudomány életidegen formalizmusát. *De a szemléletmód radikális megváltoztatása a polgári társadalom talaján állva lehetetlen.* A filozófia feladataként kísérlet történhet a tudás összességének – enciklopédikus – összefoglalására. (Wundt-típus.) Kétségbe lehet vonni a formális megismerés értékét egyáltalán az „eleven élettel" szemben. (Az irracionális filozófia Hamanntól Bergsonig.) Ezek mellett az epizódszerű tendenciák mellett azonban a filozófiai fejlődés alaptendenciája az marad: a szaktudományok eredményeit és módszereit szükségszerűnek és adottnak ismerni el, és azt tenni meg a filozófia feladatává, hogy e fogalomalkotások érvényességének alapját felfedje és igazolja. A filozófia ily módon éppen úgy viszonyul a szaktudományokhoz, mint ahogyan azok az empirikus valósághoz viszonyultak. Miközben ily módon a filozófia számára az egyes szaktudományok formalista fogalomalkotásai megváltoztathatatlanul adott

szubsztrátummá lesznek, végérvényesen beteljesedik az eldologiasodás – ami pedig ennek a formalizmusnak az alapját képezi – felismerésének és átvilágításának lehetőségétől való reménytelen eltávolodás folyamata. Az eldologiasodott világ immáron – filozófiailag, második hatványon, „kritikai" megvilágításban – végérvényesen úgy jelenik meg, mint az egyetlen lehetséges, fogalmilag egyedül felfogható és megragadható világ, ami nekünk, embereknek adatott. Hogy azután mindez dicsőítve, rezignáltan vagy éppen kétségbeesetten történik-e, hogy esetleg az irracionális-misztikus élményen át keresik az utat az „élet" felé, a tényállásnak ezen a mibenlétén nem változtat. Amikor a modern polgári gondolkodás csak azon formák érvényességének „lehetőség-feltételeit" vizsgálja, amelyekben a saját alapját képező lét megnyilvánul, saját maga zárja el a világos kérdésfeltevéshez, e formák keletkezésének és elmúlásának, valódi lényegének és szubsztrátumának kérdéseihez vezető utat. Éleselméjűsége egyre inkább ahhoz a mondabeli „kritikához" kezd hasonlítani, mely Indiában, azzal a régi elképzeléssel szemben, miszerint a világ egy elefánt hátán áll, felvetette a „kritikai" kérdést: de min áll az elefánt? De miután megtalálták a választ, hogy az elefánt egy teknősbéka hátán áll, a „kritika" megnyugodott. Világos azonban, hogy további, hasonlóan „kritikai" jellegű kérdések is legfeljebb csak egy harmadik csodás állat létezésének feltételezéséhez, nem pedig a valódi kérdés megoldásához vezethettek volna.

II. A POLGÁRI GONDOLKODÁS ANTINÓMIÁI

A modern kritikai filozófia a tudat eldologiasodott struktúrájából született meg. Ebből származnak e filozófiának a korábbi filozófiai kérdésfeltevésekkel szembeni sajátos problémái.

Csupán a görög filozófia képez bizonyos kivételt. Ez sem véletlen. Mert az eldologiasodás jelensége a fejlett görög társadalomban is szerepet játszott már. De az egészen más jellegű társadalmi létnek megfelelően, az ókori filozófia kérdésfelvetései és megoldásai a modernétől mégis minőségileg különböznek. Tehát – a helyes interpretálás szempontjából nézve – éppen olyan önkényes, ha történetesen Natorp Platónban Kant elődjét véli felfedezni, mint amikor Aquinói Tamás Arisztotelészre kívánta építeni filozófiáját. Hogy mindkettő – még ha egyképp önkényes és tárgyszerűtlen módon is – egyáltalán lehetséges volt, ennek oka egyfelől az, hogy a kései korok mindig saját céljaikra szokták felhasználni a rájuk maradt történelmi örökséget. Másfelől e kettős értelmezés lehetősége éppen azzal magyarázható, hogy a görög filozófia ismerte bár az eldologiasodás jelenségét, de nem élte még át az egész lét egyetemes formájaként, hogy tehát egyik lábával ebben, a másikkal azonban még egy természetadta módon felépített társadalomban állt; amiért is problémái a fejlődés mindkét irányában – még ha energikus átértelmezések segítségével is – felhasználhatók maradtak.

1.

Miben áll azonban ez az alapvető különbség? Kant *A tiszta ész kritikájának* második kiadása elé írt előszavában, ismert kifejezésével a „kopernikuszi fordulatról" szólva, melyet a megismerés problémájában meg kell tenni végre, világosan fogalmazza meg: „Eddig azt feltételezték, hogy valamennyi ismeretünk tárgyakhoz kell hogy igazodjon ... Ezért hát próbáljuk meg egyszer, vajon nem jutunk-e előbbre metafizikai feladatainkkal, ha feltételezzük, hogy a tárgyaknak kell a mi

megismerésünkhöz igazodniok . . ."[42] Másképp kifejezve, a modern filozófia azt a problémát állítja maga elé, hogy a világot többé nem a megismerő szubjektumtól független (pl. Isten által teremtett) valamiként fogja fel, hanem inkább *saját maga által létrehozott produktumként*. Mert ez a fordulat, hogy a racionális ismeretet a szellem termékeként fogják fel, nem Kanttól származik, ő csak azt tette, hogy a következtetéseket radikálisabban vonta le elődjeinél. Marx – egészen más összefüggésben – utalt Vicónak arra a kijelentésére, miszerint „az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk"[43]. De más utakon, mint a csak sokkal később megértett és hatékonnyá lett Vico, az egész modern filozófia felvetette ezt a problémát. Descartes módszeres szkepszisétől, cogito ergo sumjától Hobbeson, Spinozán, Leibnizen át egyenes fejlődésvonal vezet itt, melynek döntő, sokféleképpen variált motívuma az a felfogás, miszerint a megismerés tárgyát azért és annyiban ismerhetjük meg, mert és amennyiben azt mi magunk hoztuk létre.[44] És így a matematika és a geometria módszerei, a konstrukció módszere, tehát az a mód, ahogy a tárgyat létrehozzák valamely általában vett tárgyiság formális előfeltételeiből, később pedig a matematikai fizika módszerei a filozófia, a világ totalitásként való megismerésének útmutatójává és mértékévé válnak.

[42] Kant: Kritik der reinen Vernunft, Reclam, 17.

[43] Marx: A tőke I. 347.

[44] Vö. F. Tönnies: Hobbes' Leben und Lehre (Stuttgart, 1896.); és különösen Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. (Berlin, 1906–1907.) E könyv megállapításai, melyekre még visszatérünk, azért értékesek a számunkra, mivel egészen más szempont képezi kiindulópontjukat, és mégis ugyanazt a fejlődési folyamatot, a matematikai, „egzakt"-tudományos racionalizmusnak a modern gondolkodás kialakulására gyakorolt befolyását mutatják meg.

Az a kérdés, hogy az emberi értelem miért, milyen alapon tekinti ezeket – és éppen ezeket – a formarendszereket önmaga lényegének (ellentétben a formák tartalmainak „adott", idegen, megismerhetetlen jellegével), fel sem merül. Ezt magától értetődőnek tekintik. S itt másodlagos jelentőségű, hogy ez az elfogadás miként jelentkezik: szkepszisként (mint Berkeleynél vagy Hume-nál), kétségként „az emberi" megismerés az irányú képességében, hogy általános érvényű eredményekre jusson, vagy (mint Spinozánál vagy Leibniznél) korlátlan bizalomként aziránt, hogy ezek a formák képesek minden dolog „igazi" lényegét megragadni. Mivel számunkra nem az a fontos itt, hogy – akár a legvázlatosabban is – a modern filozófia történetét adjuk, hanem csak annyi, hogy e filozófia alapproblémáinak *összefüggését* azzal a *létalappal*, ahonnan kérdései elindulnak, s ahova, már a dolgok megértését tartalmazva, visszatérni törekszenek, legalább utalásszerűen felfedjük. Ennek a létnek a jellege azonban éppen olyan világosan megnyilvánul abban, ami a talajából sarjadt gondolkodás számára *nem* válik problémává, mint abban, hogy mi és hogyan lesz problémává; legalábbis ajánlatos e két mozzanatot egymással való kölcsönhatásában tekinteni. S ha így tesszük fel a kérdést, úgy (még a „legkritikusabb" filozófusoknál is) a formális-matematikai, racionális megismerésnek ez a naiv és dogmatikus azonosítása egyrészt bármiféle megismeréssel, másrészt a „mi" megismerésünkkel, az egész korszak jellemző ismérveként jelenik meg. Hogy e két azonosítás nem valami minden körülmények között magától értetődő, megmutatja a legfelszínesebb pillantás is, melyet az emberi gondolkodás történetére vetünk; mindenekelőtt magára a modern gondolkodás keletkezésére, ahol a legsúlyosabb eszmei harcokat kellett megvívni az egészen más jellegű középkori gondolkodással, míg a gondolkodás új módszere és lényegének új felfogása valóban diadalmaskodott. Természetesen en-

nek a harcnak a taglalására sem vállalkozhatunk itt. Azt, hogy motívumai közé tartozott minden jelenség egységesítése (szemben pl. a világnak „holdoninneni"-re és „holdontúlira" való középkori felosztásával), immanens kauzális összefüggésük követelése szemben azokkal a felfogásokkal, amelyek a jelenségek okát és összefonódását azok immanens összefüggésén kívül keresték (asztronómia az asztrológiával szemben stb.), a matematikai-racionális kategóriák minden jelenség magyarázatára való alkalmazhatóságának követelménye (szemben a kvalitatív természetfilozófiával, mely még a reneszánsz korában is – Böhme, Fludd stb. – új virágkorát éli, és még Bacon módszerének is az alapját képezte), úgyis eleve köztudottnak feltételezhetjük. Valamint azt is, hogy ez az egész filozófiai fejlődés az egzakt tudományok fejlődésével való szüntelen kölcsönhatás jegyében zajlott le, melyek fejlődése viszont termékeny kölcsönhatásban állott az állandóan racionalizálódó technikával, a termelés munkatapasztalataival.[45]

Kérdésfelvetésünk szempontjából döntő jelentőségűek ezek az összefüggések. Mert „racionalizmus", vagyis olyan formarendszer, amelynek összefüggése a jelenségek értelmi síkon megragadható, az értelem által létrehozható – s ezért az értelem által ellenőrizhető, előre látható és előre kiszámítható – vonatkozásaira irányult, a legkülönbözőbb korokban, a legkülönbözőbb formában létezett már. Alapvető különbségek vannak azonban abban, *miféle anyagra* vonatkoztatjuk ezt a racionalizmust, és *milyen szerepet* szánunk neki az emberi ismeretek és célkitűzések rendszerének egészében. A modern ra-

[45] Marx: A tőke, I. 454. Vö. még Gottl-Ottlilienfelddel, különösen az antikvitással való ellentéttel kapcsolatosan; i. h. 238–245. Ezért nem szabad a „racionalizmus" fogalmát absztraktul és történelmietlenül túlfeszíteni, hanem mindig pontosan meg kell határozni azt a tárgyat (az életnek azt a területét), amelyre vonatkoztatjuk, s mindenekelőtt azokat a tárgyakat, amelyekre *nem.*

cionalizmus újdonsága abban áll, hogy – a fejlődés során egyre fokozottabb mértékben – azzal az igénnyel lép fel, miszerint felfedezte mindazon jelenségek összefüggésének *az elvét*, amelyekkel az ember a társadalomban és a természetben zajló élete során szembekerül. Ezzel szemben minden korábbi racionalizmus csak *részrendszer* volt. Az emberi létezés „végső" problémái az emberi értelem számára felfoghatatlan irracionalitásba merevedve maradnak. Minél közelebbi összefüggésben áll egy-egy ilyen racionális részrendszer a létezésnek ezekkel a „végső" kérdéseivel, annál jobban lelepleződik merőben parciális, kiszolgáló jellege, a „lényeg" megragadására való képtelensége. Így pl. az indiai aszkézis[46] igen pontosan racionalizált, minden elképzelhető hatást pontosan előre számításba vevő módszerében, melynek egész „racionalitása" direkt, közvetlen összefüggésben áll – eszköz és cél összefüggésében – a világ lényegének végső, teljesen értelmen túli átélésével.

Itt is megmutatkozik tehát, hogy a „racionalizmust" nem lehet absztraktul, formálisan kezelni, nem lehet ily módon az emberi gondolkodás lényegében rejtőző történelemfeletti elvvé tenni. Sokkal inkább azt kell itt látnunk, hogy az a különbség, miszerint valamely forma egyetemes kategóriaként szerepel, vagy csupán pontosan elhatárolt részrendszerek organizálójaként kerül felhasználásra, *minőségi* jellegű. De már ennek a gondolkodási típusnak merőben formális körülhatárolásából is világossá válik racionalitás és irracionalitás szükségszerű

[46] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, 1920–1921. II. 165–170. Hasonló szerkezetet mutat azonban valamennyi indiai „szaktudomány" fejlődése is: esetenként igen magas fokon fejlett technika, a racionális totalitásra való vonatkoztatottság nélkül; anélkül hogy akár még csak meg is *kísérelnék*, hogy az egészet racionalizálják, a racionális kategóriákat egyetemes kategóriákká emeljék. Uo. 146–147., 166–167. Hasonló a helyzet a konfuciánizmus „racionalizmusával". Uo. I. 527.

korrelációja, annak szükségszerűsége, hogy minden racionális formarendszer az irracionalitás határáig érkezzen el, annak korlátaiba ütközzék. De ha – mint az indiai aszkézis éppen az imént idézett példájában – a racionális rendszert eleve, lényege szerint részrendszernek tekintik, ha az irracionalitás világát, mely e rendszert körülveszi, lehatárolja (tehát ebben az esetben egyrészt a racionalizálásra méltatlan földi-empirikus emberi egzisztenciát, másrészt az emberi racionális fogalmak számára elérhetetlen túlvilágot, a megváltás világát), e rendszertől függetlennek, okvetlenül e rendszer alá vagy fölé rendeltnek képzel el, ebből még nem keletkezik módszerbeli probléma magának a racionális rendszernek a vonatkozásában. Mert az nem egyéb így, mint egy – nem racionális – cél elérésének eszköze. Egészen másképpen áll azonban a kérdés, ha a racionalizmus azzal az igénnyel lép fel, hogy az egész lét megismerésének egyetemes módszerét reprezentálja. Ebben az esetben az irracionális elv szükségszerű korrelációjának kérdése döntő, az egész rendszert felbomlasztó és felszámoló jelentőséget nyer. Ez történik a modern (polgári) racionalizmus esetében is.

Ez a problematika abban a sajátos, több értelműen csillogóderengő jelentésben nyilvánul meg a legvilágosabban, amelyet a magánvaló dolognak a rendszer számára mégis olyannyira nélkülözhetetlen fogalma Kantnál hordoz. Nemegyszer megpróbálkoztak vele már, hogy kimutassák, miszerint Kant rendszerében a magánvaló dolog egymástól homlokegyenest eltérő funkciókat lát el. E különféle funkciók közös vonását abban lehet megtalálni, hogy mindegyikük az absztrakt, formális, racionális „emberi" megismerés lehetőségének valamely határát vagy korlátját jelenti. De ezek a határok és korlátok egymáshoz viszonyítva olyannyira különbözni látszanak, hogy a magánvaló – természetesen absztrakt és negatív – fogalma alatt történő egyesítésük csak akkor képzelhető el valójában,

ha világossá válik, miszerint az „emberi" megismerési lehetőségek e határainak és korlátainak végül is döntő fontosságú oka, hatásainak sokfélesége ellenére, végül mégiscsak egységes. Röviden szólva, ezek a problémák két nagy, egymástól – látszólag – teljesen független, sőt, egymással szemben álló komplexumra redukálhatók: először is az anyag problémájára (logikai-metodikai értelemben), azoknak a formáknak *a tartalmára* vonatkozó kérdésre, amelyek segítségével „mi" a világot megismerjük és megismerhetjük, mert mi magunk alkottuk meg azokat; másodszor pedig az egész problémájára, a megismerés végső szubsztanciájának problémájára, a megismerés ama „végső" tárgyaira irányuló kérdésre, melyek megértése, megragadása egyedül teszi lehetővé, hogy a különféle részrendszereket totalitássá, a teljességgel megértett világ rendszerévé egyesítsük. Tudjuk, hogy *A tiszta ész kritikája* a második csoportba tartozó kérdések megválaszolhatóságát határozottan elutasítja, sőt, a „transzcendentális dialektikában" megkísérli, hogy – mint hamisan feltett kérdéseket – teljességgel eltávolítsa őket a tudományból.[47] Hogy azonban a transzcendentális dialektikában minden a totalitás kérdése körül forog, nem kíván különösebb magyarázatot. Isten, lélek stb. mitologizált fogalmi kifejezések csupán a megismerés minden tárgyának, mint teljesnek (és teljesen megismertnek) gondolt totalitásnak egységes szubjektuma, illetve egységes objektuma számára. A transzcendentális dialektika, amikor a fenomenonokat a noumenonoktól olyan élesen elválasztja, elutasítja az „emberi" ész bármely igényét a tárgyak második csoportjának megismerésére vonatkozóan. Ezeket magánvaló dolgokként fogja fel, szemben a megismerhető jelenségekkel.

[47] Kant itt a XVIII. századi filozófiát tetőzi be. Mind a Locke–Berkeley–Hume fejlődésvonal, mind pedig a francia materializmus ebben az irányban halad. Az egyes fejlődési szakaszok, valamint a két különböző irány döntő eltéréseinek felvázolása kívül áll e munka keretein.

Így tehát az a látszat keletkezik, mintha az első kérdéskomplexumnak, a formatartalmak problémájának semmi köze sem lenne ezekhez a kérdésekhez. Abban a felfogásban különösen nem, ahogyan Kant olykor megfogalmazza, miszerint „az érzéki szemlélő képesség (mely az értelmi formák számára a tartalmakat adja) tulajdonképpen csak receptivitás a képzetek meghatározott módon történő afficiálásával szemben ... Ezeknek a képzeteknek a nem-érzéki oka számunkra teljességgel ismeretlen, s ezért ezt nem szemlélhetjük mint objektumot ..." Ugyanakkor az általában vett jelenségek pusztán intelligibilis okát transzcendentális objektumnak nevezhetjük, csak azért, „hogy legyen valami, ami az érzékiséggel mint receptivitással megfelelési viszonyban van". Erről az objektumról mondhatjuk el azután, „hogy minden tapasztalást megelőzően magánvalóan adva van"[48]. A fogalmak tartalmának problémája azonban sokkal messzebb menő, mint az érzékiségé, ha természetesen nem is tagadható (amit persze néhány különösen „kritikai", különösen előkelő kantiánus meg szokott tenni azért), hogy a kettő között igen közeli kapcsolat áll fenn. Mert az irracionalitás, a fogalmak tartalmának a racionalizmus számára való racionális feloldhatatlansága, melyet rövidesen a modern logika egészen általános problémájaként ismerhetünk meg, az érzéki tartalom és a racionális-kalkulatorikus értelmi forma viszonyának a kérdésében mutatkozik meg a legélesebben. Míg más tartalmak irracionalitása csak pozicionális, viszonylagos jellegű, az érzéki tartalmak létezése, így-léte megmarad feloldhatatlan adottságnak.[49] Ha

[48] Kritik der reinen Vernuft, 403–404. Vö. még uo. 330. stb.

[49] Feuerbach az érzékiség abszolút (értelmi) transzcendenciájának problémáját is Isten létének ellentmondásával kötötte össze. „Isten létezésének bizonyítéka meghaladja az ész határait; helyes: de ugyanabban az értelemben, amelyben a látás, hallás, szaglás az ész határain túlmegy." Das

azonban az irracionalitás problémája minden egyes adottság értelmi fogalmak általi áthatolhatatlanságának problémájába, értelmi fogalmakból való levezethetetlenségük problémájába torkollik, úgy a magánvaló dolog kérdésének ez az oldala, mely az első pillanatban úgy látszott, mintha „szellem" és „anyag" viszonyának metafizikai problémájához állna közel, teljesen más, logikai-metodikai, rendszerbeli-elméleti aspektust kap, döntő jelleggel.[50] A kérdésfelvetés akkor már így hangzik: „adottnak" fogadhatók-e el fakticitásukban az empirikus tények (egymindegy, merőben „érzékiek"-e, vagy érzéki voltuk csupán „tény"-lényegük végső anyagi szubsztrátumát képezi), vagy ez az adottságuk racionális formákká oldódik, tehát a „mi" értelmünk által létrehozottnak gondolhatóvá lesz. Akkor azonban ez a kérdés magának a rendszer lehetőségének alapvető kérdésévé válik.

A problémának ez a fordulata már Kantnál a legvilágosabban nyomon követhető. Amikor újra meg újra hangsúlyozza, hogy a tiszta ész nem képes egyetlen szintetikus, tárgykonstituáló tétel kivitelezésére sem, alapelvei tehát „korántsem közvetlen módon a fogalmakból, hanem mindig csak közvetetten, e fogalmaknak valami teljesen véletlenszerűre, nevezetesen a *lehetséges* tapasztalatra való vonatkoztatása által"[51] nyerhe-

---

Wesen des Christentums, Reclam, 303. Hume és Kant hasonló gondolatmeneteivel kapcsolatosan vö. Cassirer i. m. II. 608.

[50] Ennek a problémának a legvilágosabb megfogalmazását Lasknál találhatjuk: „A szubjektivitás számára – (vagyis az ítéletalkotás logikai szubjektivitása számára) – nem magától értetődő, hanem éppen kutatásának egész célját képezi, melyik kategóriává differenciálódik az általában vett logikai forma, ha egy meghatározott anyag kategoriális vonatkozásának megragadásáról van szó, más szavakkal, melyik az az anyag, amely az egyes kategóriák anyagiságát alkotja mindenütt." Die Lehre vom Urteil, Tübingen, 1912. 162.

[51] I. h. 564.

tők el; ha „az intelligibilis véletlenszerűség"-nek ezt a gondolatát – nemcsak a lehetséges tapasztalat elemeiét, hanem minden rájuk vonatkoztatott és őket rendező törvényéét – *Az ítélőerő kritikájá*-ban a rendszerezés központi problémájává teszi, úgy látjuk egyrészt, hogy a magánvaló dolog két, látszólag teljesen különböző, korlátokat emelő funkciója (a totalitás felfoghatatlansága a racionális részrendszerek fogalomalkotásainak segítségével és az egyes fogalmak tartalmának irracionalitása) csupán ugyanannak a problémának két oldalát képezi, másrészt, hogy ez a probléma csakugyan központi kérdését alkotja annak a gondolkodásnak, amely arra vállalkozik, hogy a racionális kategóriákat egyetemes jelentéssel ruházza fel. A racionalizmusból mint egyetemes módszerből szükségképpen létrejön a rendszer követelménye, ugyanakkor azonban az egyetemes rendszer lehetőségeinek feltételeire vonatkozó reflexió, tehát a rendszer kérdésének tudatos felvetése, megmutatja az így támasztott követelmény lehetetlenségét, végrehajthatatlanságát.[52] Mert a rendszer a racionalizmus értelmében – és minden másféle rendszer: önellentmondás – nem jelenthet mást, mint a formák különböző részrendszereinek olyan mellé-, illetve alá- vagy fölérendelését (s e részrendszereken belül az egyes formákét), ahol ezek az összefüggések mindig „szükségszerűnek", vagyis magukból a formákból vagy legalábbis a formaalkotás alapelvéből érthetőnek, általuk „létrehozottnak" gondolhatók; ahol tehát az elv helyes tételezése – tendencia szerint – az általa meghatározott egész

[52] Nincs rá módunk, hogy részletekbe menően tárgyaljuk azt, hogy sem a görög (talán egészen kései gondolkodók, mint Proklosz kivételével), sem a középkori filozófia nem ismer a mi értelmezésünkben vett rendszert; csak a modern interpretáció magyaráz beléjük ilyesmit. A rendszer problémája az újkorban keletkezik, körülbelül Descartes–Spinoza körül, s Leibniz és Kant teszi fokozott mértékben tudatos módszertani követelménnyé.

rendszer felállítását jelenti, ahol a következményeket az elv tartalmazza, azok az elvből életre kelthetők, előreláthatók, kalkulálhatók. Az összes következmény valóságos kifejlesztése „végtelen folyamatnak" tűnhet fel, de ez a korlátozás csak annyit jelent, hogy mi nem vagyunk képesek a rendszert a maga kibontakozott totalitásában egyszerre áttekinteni: a rendszerezés *elvén* azonban semmit sem változtat.[53] Ez a rendszer-gondolat teszi érthetővé azt is, miért játszotta a tiszta és az alkalmazott matematika az egész modern filozófia számára a módszerbeli példakép, az útmutató szerepét. Mert axiómáinak módszerbeli vonatkozása a belőlük kifejlesztett részrendszerekhez és eredményekhez pontosan megfelel ennek a követelésnek, melyet a racionalizmus rendszere önmagával szemben támasztott: nevezetesen annak, hogy a rendszer minden egyes eleme annak alapelvéből létrehozható, abból pontosan előrelátható, kalkulálható legyen.

Világos, hogy a rendszerezés ezen elvének összeegyeztethetetlennek kell lennie egy olyan tartalom bármiféle „tényszerűségének" elismerésével, amely a formaadás elvéből – elvileg – levezethetetlen, és ezért csupán fakticitásként fogadható el. A klasszikus német filozófia nagyszerűsége, paradox volta és tragikuma tehát abban áll, hogy nem tüntet el többé – mint még Spinoza tette – minden adottságot mint nem-létezőt a racionális, az értelem által létrehozott formák monumentális architektúrája mögött, hanem éppen ellenkezőleg, megérti a fogalmi tartalom adottságának irracionális jellegét, kitart mellette, s mégis, ezen a megállapításon túllépve, azt meghaladva, a rendszer felépítésére törekszik. De már az eddig elmondottakból is kitűnik, mit jelentett a racionalizmus rendszere

[53] A „végtelen értelem", az intellektuális szemlélet stb. eszméje részben e nehézség ismeretelméleti megoldását szolgálja. Azt azonban már Kant is világosan felismerte, hogy ez a probléma az itt tárgyalandó problémára utal.

számára az adottság problémája: azt, hogy az adottságot nem lehet meghagyni a maga létezésében és így-létében, mert így feloldhatatlanul „véletlenszerű" marad, hanem maradéktalanul bele kell építeni az értelmi fogalmak racionális rendszerébe. Az első pillanatban úgy látszik, hogy itt egészében véve megoldhatatlan dilemma áll elő. Mert vagy maradéktalanul feloldódik az „irracionális" tartalom a fogalmi rendszerben, vagyis az utóbbit zártnak és mindenre alkalmazhatónak kell megkonstruálni, úgy, mintha nem létezne a tartalom, az adottság irracionalitása (legalábbis feladatként, a fentebb jelzett értelemben, nem létezne), akkor viszont a gondolkodás visszacsúszik a naiv-dogmatikus racionalizmus szintjére: az irracionális fogalmi tartalom puszta fakticitását valamiféle módon nem-létezőnek tekinti. (Ez a metafizika azt a formát is felöltheti, hogy ez a tartalmiság a megismerés számára „irreleváns".) Vagy arra kényszerül, hogy elismerje, miszerint az adottság, a tartalom, az anyag a formaadásba, a formák struktúrájába, a formák egymáshoz való viszonyába, *tehát magába a rendszer struktúrájába meghatározó erővel behatol,*[54] s így a rendszert – rendszer mivoltában – fel kell adni; a rendszer már csak a lehető legáttekinthetőbb regisztrálása, a lehető legjobban elrendezett leírása olyan tényállásoknak, amelyek összefüggése már nem racionális, tehát nem rendszerezhető, még ha elemeik formái értelemjellegűen racionálisak is.[55]

Felszínesség lenne azonban megállni ennél az absztrakt di-

[54] A legélesebben és legvilágosabban megint Lasknál. Vö. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen, 1911. 60–62. Csak éppen ő sem vonja le megállapításaiból az összes következtetést, ez esetben a racionális rendszer elvi lehetetlenségét.

[55] Gondoljunk pl. Husserl fenomenológiai módszerére, ahol végül is a logika egész területe egy magasabb rendű „fakticitássá" változik. Husserl maga is merőben leírónak nevezi ezt a módszert. Vö. Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, I. kötet, 113.

lemmánál, és a klasszikus filozófia egyetlen pillanatra sem tette ezt. Amikor forma és tartalom logikai ellentétét, ahol a filozófia alapját képező összes ellentét találkozik és metszi egymást, kiélezte, ellentétként rögzítette és mégis szisztematikus megoldásával próbálkozott, képes volt arra, hogy túllépjen elődein, és lerakja a dialektikus módszer metodikai alapjait. Törekvése, hogy a fogalom-tartalom (az adottság) világosan felismert és így rögzített irracionalitása ellenére racionális rendszert hozzon létre, módszertanilag ezeknek az ellentéteknek a dinamikus relativizálása irányába kellett hogy hasson. A modern matematika természetesen itt is a módszerbeli példakép szerepét játszotta. Az általa befolyásolt rendszerek (különösen Leibnizé) *feladatként* fogják fel az adottság irracionalitását. És valóban: a matematika módszere számára a fellelt tartalom irracionalitása mindenkor ösztönzést adott arra nézve, hogy a formáknak azt a rendszerét, amellyel az eddigi összefüggéseket létrehozta, úgy alakítsa át, úgy értelmezze át, hogy az első pillanatra „adottnak" tetsző tartalom immáron ugyancsak „létrehozottnak" tűnjön fel, hogy a fakticitás szükségszerűségben oldódjon fel. Bármilyen nagy előrelépést jelentsen is a valóságnak ez az új felfogása a dogmatikus korszakhoz képest („szent matematika"), nem szabad mégsem figyelmen kívül hagyni, hogy a matematikai módszernek mindig már a maga metodikai követelményeihez metodikailag hozzáigazított, velük homogénné tett irracionalitás-fogalommal (s e fogalom közvetítésén keresztül: a fakticitás, a lét hasonló fogalmával) van dolga. Természetesen itt is fennáll a fogalom-tartalom pozicionális irracionalitása: ezt azonban – a módszer, a tételezés – már kezdettől fogva a lehető legtisztább pozicionalitássá, tehát relativizálhatósággá teszi.[56]

[56] A leibnizi filozófiának ez az alaptendenciája Maimon filozófiájában érett alakot ölt, a magánvaló és az „intelligibilis véletlenszerűség" problémájának feloldásaként; döntő jelentőségű hatások indulnak ki innen

Ezzel azonban még csak a módszerbeli mintakép van meg, és nem maga a módszer. Mert az világos, hogy a lét irracionalitása (akár totalitásként, akár a formák „végső" anyagi szubsztrátumaként), az anyag irracionalitása minőségileg különbözik ennek a – Maimon szavaival így nevezhetnénk: intelligibilis – anyagnak az irracionalitásától. Ez természetesen nem akadályozta a filozófiát abban, hogy a matematikai módszer példája nyomán (konstrukció, létrehozás) ezt az anyagot is saját formái segítségével próbálja legyűrni. Nem szabad azonban egy pillanatra sem elfelejteni, hogy a lét anyaga számára a tartalom szüntelen „létrehozása" valami egészen mást jelent, mint a matematika teljességgel konstrukción nyugvó világában, hogy a „létrehozás" itt csak a tények értelemjellegű *megérthetőségét* jelenti, míg a matematikában a létrehozás és a megérthetőség teljességgel egybeesik. Fichte volt az, aki – középső korszakában – a klasszikus filozófia valamennyi képviselője közül a legvilágosabban látta és meg is fogalmazta ezt a problémát. Nem egyébről van itt szó – mondja –, mint „egy olyan tárgy abszolút projekciójáról, *amelynek a keletkezéséről nem lehet számot adni, ahol, ebből kifolyólag, a projekció és a projektum között sötétség és üresség uralkodik,* ahogyan ezt talán egy kissé skolasztikusan, de, remélem, igen találóan kifejeztem, a projectio per hiatum irrationalem*-ről".[57]

Fichtére, és rajta keresztül az egész későbbi fejlődésre. A matematika irracionalitás-problémáját a legélesebben Rickert tanulmánya veti fel: Das Eine, die Einheit und das Eins. Logos, II. 1. füzet.

* *Irracionális űrön keresztüli projekció.*

[57] Die Wissenschaftslehre von 1804. XV. előadás. Werke, IV. Leipzig, 1908. 288. Kiemelés tőlem. Ezt a kérdésfeltevést tartja meg azután – többé-kevésbé világosan – a későbbi „kritikai" filozófia is. A legvilágosabban: Windelband, amikor a létet „a forma tartalomtól való függetlensége"-ként határozza meg. Kritikusai – véleményem szerint – csak paradoxon voltát tüntették el nagy sietve, de a benne rejlő problémát nem oldották meg.

Csak a kérdésnek ilyen jellegű feltevése teszi megérthetővé a modern filozófia útjainak elválását és ezzel együtt fejlődésének legfontosabb korszakait is. Ezt az irracionalitástant előzi meg a filozófiai „dogmatizmus" kora vagy – társadalomtörténetileg szólva – az a korszak, amelyben a polgári osztály gondolkodása saját gondolkodásformáit, azokat a formákat, amelyekben saját társadalmi létének megfelelően a világot gondolnia kellett, naivul a valósággal, a léttel azonosítja. A probléma feltétel nélküli elismerése, a megoldásáról való lemondás egyenes úton vezet a fikciótan legkülönbözőbb formáihoz: minden „metafizika" (a lét tudományának értelmében vett „metafizika") elutasításához, ahhoz a célkitűzéshez, hogy az egyes, pontosan specializált részterületek jelenségeit a pontosan hozzájuk idomított absztrakt-kalkulatorikus részrendszerek segítségével értsék meg, anélkül hogy arra vállalkoznának – sőt, mint „tudománytalant", elutasítva minden olyan vállalkozást –, hogy a tudható egészét, innen kiindulva, egységesen vegyék birtokba. Ezt a lemondást egyes irányzatok világosan kimondják (Mach–Avenarius, Poincaré, Vaihinger stb.), sok irányzat esetében rejtetten jelentkezik csupán. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy – mint az első rész végén rámutattunk – az egymástól pontosan elválasztott, egymástól mind tárgyuk, mind módszerük tekintetében független, specializált szaktudományok keletkezése már e probléma megoldhatatlanságának elismerését jelenti: azt, hogy minden egyes szaktudomány ebből a forrásból meríti „egzaktságát". A végső alapját képező anyagi szubsztrátumát meghagyja a maga érintetlen irracionalitásában („nem-létrehozottság", „adottság"), hogy az így keletkező, zárt, módszertani szempontból megtisztított világban problémamentesen alkalmazható értelmi kategóriákkal, melyeket azután már egy „intelligibilis" anyagra és többé nem a valódi anyagi szubsztrátumra (az egyes tudományokéra sem) alkalmaznak, akadálytalanul dolgozhas-

son. És a filozófia – tudatosan – érintetlenül hagyja a szaktudományoknak ezt a munkáját. Sőt, ezt a lemondását kritikai haladásnak tekinti. Szerepe azonban ezzel az – érintetlenül és korrigálatlanul hagyott – szaktudományok érvényessége formális feltételeinek a vizsgálatára korlátozódik. És azt a problémát, amely mellett azok elmennek, a filozófia sem tudja megoldani, sőt, még csak fel sem tudja vetni. Ahol forma és tartalom viszonyának strukturáló előfeltételeihez nyúl vissza, vagy a szaktudományok „matematizáló" módszerét teszi meg diadalmasan a filozófia módszerének (marburgi iskola),[58] vagy az anyag – logikai értelemben vett – irracionálását „végső" tényként hozza ki (Windelband, Rickert, Lask). Mihelyt azonban rendszerezésre irányuló kísérletre kerül sor, mindkét esetben kifejezésre jut a totalitás problémájában meghúzódó, elintézetlen irracionalitás-probléma. A horizont, mely az itt létrehozott és létrehozható egészet lezárja, legjobb esetben a kultúra (vagyis: a polgári társadalom kultúrája), mint valami levezethetetlen, minden további nélkül elfogadandó „fakticitás" a klasszikus filozófia értelmében.[59]

Messze meghaladná e munka kereteit, ha a valóság egészként és létként való megértéséről való lemondás különböző formáit beható vizsgálat tárgyává tennénk. Itt csak az volt a feladatunk, hogy rámutassunk arra a pontra, ahol a polgári társadalom gondolkodásában fejlődésének kettős tendenciája

[58] Az egyes filozófiai irányzatok kritikája nem tartozik ide. Csak e vázlat helyességének példájaként idézem tehát a (módszertanilag: kritika előtti) természetjog álláspontjára való visszacsúszást, mely – lényegét és nem a terminológiát tekintve – Cohennál és a marburgi iskolához közel álló Stammlernál megfigyelhető.

[59] Ezt a tényállást éppen az a formális jelleg világítja meg, melyet Rickert, ezen irányzat egyik legkövetkezetesebb képviselője, a történettudományt metodikailag megalapozó kulturális értékeknek tulajdonít. Vö. ezzel kapcsolatban a 3. fejezetet.

filozófiailag érvényre jut: hogy a polgárság társadalmi létének egyes mozzanatait egyre fokozottabb mértékben uralja, szükségletei formáinak aláveti, ugyanakkor azonban – szintén fokozódó mértékben – elveszíti a társadalom totalitásként való gondolati megragadásának s ezzel saját vezető szerepének lehetőségét. A klasszikus német filozófiában e fejlődés sajátos fordulópontját figyelhetjük meg: az osztály fejlődésének azon a fokán jön létre, ahol ez a folyamat már annyira előrehaladt, hogy mindezeket a problémákat problémaként lehet tudatosítani; ugyanakkor azonban olyan környezetben jön létre, ahol ezek csak merőben gondolati, merőben filozófiai problémaként jelennek meg a tudatban. Ez elzárja egyfelől a történelmi helyzet konkrét problémáinak meglátását és ebből a helyzetből konkrétan kivezető útét, másrészt viszont lehetővé teszi a klasszikus filozófiának, hogy a polgári társadalom fejlődésének legmélyebb és legvégsőbb problémáit – filozófiai problémákként – a végsőkig átgondolja: az osztály fejlődését – gondolati síkon – végpontjához juttassa; helyzetének valamennyi paradoxiáját – gondolati síkon – végsőkig kiélezze, és így, legalább mint problémát, megpillantsa azt a pontot, ahol módszertanilag szükségszerűvé válik, hogy az emberiség túllépjen fejlődésének ezen a történelmi szakaszán.

2.

A problémának ez a merőben gondolatira való leszűkítése, aminek a klasszikus filozófia gazdagságát, mélységét és bátorságát, a gondolkodás jövőjével kapcsolatos megtermékenyítő hatását köszönheti, egyben természetesen a tiszta gondolatiság síkján is áthághatatlan korlátokat teremt. Vagyis a klasszikus filozófiának, mely a megelőző korszak minden me-

tafizikus illúzióját könyörtelenül lerombolta, magának is ugyanolyan kritikátlanul, ugyanolyan dogmatikusan, metafizikusan kellett bizonyos saját kiindulópontjaihoz viszonyulnia, mint elődeinek. Utalásképpen rámutattunk már erre a pontra, arra a – dogmatikus – feltételezésre, hogy a racionális-formális megismerési mód az egyetlen (vagy legkritikusabbra fordítva: a „számunkra" egyedül adott) megragadási lehetősége a valóságnak, ellentétben a tények „számunkra" idegen adottságával. Az a nagyszabású koncepció, hogy a gondolkodás csak a saját maga által létrehozottat tudja felfogni, mint már rámutattunk, abbéli törekvése során, hogy a világ totalitását mint önmaga által létrehozottat értse meg, az adottság, a magánvaló dolog áthághatatlan korlátjába ütközött. Ha nem akart az egész megragadásáról lemondani, befelé kellett elindulnia. Meg kellett próbálnia, hogy megtalálja a gondolkodásnak azt a szubjektumát, amelynek produktumaként a létezés – hiatus irrationalis nélkül, túlvilági magánvaló dolog nélkül – gondolható. A fentebb jelzett dogmatizmus e tekintetben egyszerre volt útmutató is, csalóka fény is. Útmutató, mivel a gondolkodást felülemelte az adott valóság puszta elfogadásán, a puszta reflexión, elgondolhatóságának feltételein, és a *merő kontempláció*, a puszta szemlélet meghaladásának irányába vezette. Csalóka fény azonban, mert éppen az előbb említett dogmatizmus nem engedte, hogy a *gyakorlat* valóban szemben álló és a kontemplációt valóban felülmúló elvét megtalálja. (Hogy *éppen ezért* tűnik fel e problémafelvetés számára az adottság, mindig újra, leküzdhetetlen irracionalitásként, a további elemzésben hamarosan kiderül.)

Utolsó logikai főművében Fichte így fogalmazza meg ezt a tényállást, amelyből filozófiailag ki kell indulni: „Az egész tényszerű tudást, egészen a formájában rejlő *van*-ig, mint szükségszerűt beláttuk, azzal az előfeltétellel, hogy ez jelenség, ami a gondolkodás számára az abszolút előfeltétel kell hogy

maradjon, és e jelenséggel kapcsolatos kételyt semmi más módon megoldani nem lehet, mint magával a tényszerű szemlélettel. Azzal a különbséggel csupán, hogy a tényszerűség egyik része, az Énség vonatkozásában, annak tartalmában látjuk a határozott és minőségi törvényt, ennek az önszemléletnek a *tényszerű* tartalmával kapcsolatosan viszont csak annyit látunk be, hogy mindenképpen kell lennie ilyen tartalomnak, arra vonatkozóan azonban, hogy annak éppen ilyennek kell lennie, nincs törvényünk: ugyanakkor azonban élesen látjuk, hogy ilyen törvény nem is lehetséges, hogy ezért ennek a meghatározottságnak a minőségi törvénye éppen a törvénynélküliség. Ha a szükségszerűt apriorisztikusnak nevezzük, úgy ebben az értelemben az egész fakticitást apriorisztikusan beláttuk, még az empíriát is, mivel levezettük, mint levezethetetlent."[60]

A mi problémánk szempontjából itt most az a fontos, hogy a megismerés szubjektumát, az Énséget, tartalmilag is ismertnek és ebből eredően kiindulópontnak és módszerbeli útmutatónak kell felfogni. Egészen általánosan szólva, ezáltal a filozófiának az a tendenciája jön létre, miszerint annak a szubjektumnak a koncepciójáig kell eljutni, amelyet a tartalmak totalitásának létrehozójaként lehet gondolni. S ebből megint csak teljes általánosságban, merőben programatikusan szólva, az a követelmény áll elő, hogy a tárgyiságnak, a tárgyak tételezésének olyan szintjét kell megtalálni és felmutatni, ahol szubjektum és objektum kettőssége (gondolkodás és lét kettőssége csupán ennek a struktúrának egy sajátos esete) megszűnik, ahol szubjektum és objektum egybeesik, egymással azonos. Természetesen a klasszikus filozófia képviselői sok-

[60] Transzendentale Logik, XXIII. előadás. Werke, VI. Leipzig, 1912. 335. A legnagyobb nyomatékkal szeretném felhívni minden olyan olvasó figyelmét, aki nem jártas a klasszikus filozófia terminológiájában, hogy Fichte Énség-fogalmának semmi köze az empirikus Énhez.

kal nagyobb éleslátással rendelkeztek, és sokkal kritikusabbak voltak, hogysem szubjektum és objektum kettősségét az empíriában figyelmen kívül hagyták volna; sőt, éppen ebben a megosztott struktúrában látták az empirikus tárgyiság alapstruktúráját. A követelmény, a program sokkal inkább arra irányult, hogy megtalálják az egységpontot, hogy onnan kiindulva tegyék érthetővé, vezessék le, „hozzák létre" szubjektumnak és objektumnak ezt az empíriában megnyilvánuló kettősségét, tehát az empíria tárgyiságformáját. Egy szubjektumtól idegen, csupán adott valóság dogmatikus elfogadásával szemben az a követelés lép előtérbe, hogy a szubjektum-objektum azonosságból kiindulva kell minden adottságot, mint ennek az azonos szubjektum-objektumnak a produktumát, minden kettősséget, mint ebből az ősegységből származtatott, sajátos esetet megérteni.

Ez az egység azonban – *tevékenység*. Miután már Kant a módszere tekintetében sokszorosan félreértett és az észkritikával hamis ellentétbe állított *A gyakorlati ész kritikájá*-ban megpróbálta gyakorlatilag megszüntethetőnek bemutatni az elméletileg (kontemplatívan) áthághatatlan korlátokat, Fichte a gyakorlatit, a cselekvést, a tevékenységet állítja egységesített összfilozófiájának metodikai központjába. „Ezért – mondja Fichte – egyáltalán nem olyan jelentéktelen kérdés, mint ahogy azt egyesek hiszik, hogy a filozófia valamely tényből indul ki, vagy valamely tényleges cselekvésből. (Vagyis: tiszta tevékenységből, mely nem tételez fel objektumot, sőt, maga hozza létre azt, s ahol ennek megfelelően a *cselekvés* közvetlenül *tényleges tetté* lesz.) Ha a tényállásból indul ki, a lét és a végesség világába helyezi magát, s nehéz lesz számára innen utat lelnie a végtelenhez és az érzékfelettihez; ha a tényleges cselekvésből indul ki, úgy éppen azon a ponton

áll, ahol a két világ egybekapcsolódik, s ahonnan mindkettő egyetlen pillantással áttekinthető."[61]

A feladat tehát nem más, mint hogy fel kell mutatni a „tényleges cselekvés" szubjektumát, és objektumával való azonosságából kiindulva, minden kettős szubjektum-objektum formát mint belőle levezetettet, mint ennek produktumát értelmezni. Itt azonban filozófiailag magasabb szinten ismétlődik meg a klasszikus német filozófia kérdésfelvetésének megoldhatatlansága. Abban a pillanatban ugyanis, amikor felmerül ezen azonos szubjektum-objektum *konkrét lényegének* a kérdése, a gondolkodás a következő dilemma elé kerül: egyrészt csak az etikus cselekvés aktusában, az etikusan cselekvő (individuális) szubjektum önmagához való viszonyában lelhető fel valóságosan és konkrétan a tudatnak ez a struktúrája, e struktúrának önmaga tárgyához való viszonyulása, másrészt a cselekvő individuum etikai tudata számára az önmaga által létrehozott, de merőben befelé forduló forma (a kanti etikai maxima) és az értelemtől s érzékeléstől idegen valóság, az adottság, az empíria áthidalhatatlan kettőssége még élesebb formában jelenik meg, mint a megismerés kontemplatív szubjektuma számára.

Köztudomású, hogy Kant – kritikailag – megállt az egyén tudatában levő etikai tényállások filozófiai megvilágításának a fokán. Ezáltal azonban ez a tényállás, először is merő – adottként lelt és immáron nem „létrehozottként" gondolható – fakticitássá változott.[62] Másodszor, ezáltal még jobban fokozódott a „természettörvényeknek" alávetett külvilág „intelligibilis véletlenszerűsége". Ez a szabadság és szükségsze-

[61] Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke, III. Leipzig, 1910. 52. Fichte műről műre változó terminológiája nem fedheti el, hogy a *tárgyat* tekintve mindig ugyanarról a *problémáról* van szó.

[62] Vö. Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig, Philosophische Bibl. 72.

rűség, voluntarizmus és fatalizmus dilemmáját, ahelyett hogy konkrétan és valóságosan megoldotta volna, módszertani mellékvágányra terelte, vagyis a „külvilág", a természet vonatkozásában megtartotta a törvények kérlelhetetlen szükségszerűségét,[63] míg a szabadság, az autonómia, melyet az etikai szféra felfedezése által kell megalapozni, arra redukálódik, hogy a szabadság a belső tényállások *megítélésének szempontjává* lesz, melyek valamennyi okukkal és következményükkel együtt, még ami az őket létrehozó pszichológiai elemeket illeti is, maradéktalanul alá vannak vetve az objektív szükségszerűség fatalisztikus mechanizmusának.[64] Ezáltal azonban, harmadszor, jelenség és lényeg hasadása (ami Kantnál szükségszerűség és szabadság hasadásával esik egybe) ahelyett hogy megoldást nyerne, ahelyett hogy helyreállított egységében a világ egységének megalapozását segítené, belekerül magába a szubjektumba: a szubjektum is fenomenonra és noumenonra oszlik, s szabadság és szükségszerűség feloldatlan, megoldhatatlan, megoldatlanként örökérvényűvé tett kettőssége behatol legbensőbb struktúrájába. Negyedsorban azonban, az így megalapozott etika *merőben formális, tartalmatlan.* Mivel minden tartalom, amelyik adott a számunkra, a természet világába tartozik, s vele együtt a jelenségvilág objektív törvényeinek feltétel nélkül alá van vetve, a gyakorlati normák érvényessége csak magukra a belső cselekvés formáira vonatkozhat egyáltalán. Abban a pillanatban, amikor ez az etika arra vállalkozik, hogy konkretizálni próbálja önmagát, vagyis érvényét egyes konkrét problémákon próbálja ki, arra kényszerül, hogy ezeknek az egyes cselekvéseknek a tartalmi meghatározóit a jelenségek világából, azokból a fogalomrendsze-

[63] „A természet mármost általános értelemben a törvények alatt álló dolgok létezése." Uo. 57.

[64] Uo. 125–126.

rekből, melyek ezt feldolgozzák, és „véletlenszerűségét" magukon viselik, *kölcsönözze*. A létrehozás elve csődöt mond abban a pillanatban, amikor az első konkrét tartalmat kellene létrehoznia. És Kant etikája semmiképpen sem tud kitérni ez elől a kísérlet elől. Megpróbálja ugyan, hogy az ellentmondásnélküliség elvében lelje meg – legalább negatív módon – a formális és ugyanakkor tartalommeghatározó, tartalmat létrehozó elvet. Minden olyan cselekvés, mondja, mely ellentmond az etikai normáknak, önellentmondást hordoz magában, így pl. a letét lényegéhez tartozik, hogy ne lehessen elsikkasztani stb. De már Hegel teljes joggal kérdezhette: „De miféle ellentmondás lenne abban, ha egyáltalán nem lenne letét? Az, hogy nincs semmiféle letét, más szükségszerű meghatározottságoknak mond ellent; ugyanúgy, mint ahogy az, hogy lehetséges letét, más szükségszerű meghatározottságokkal függ össze, s ezáltal önmaga is szükségszerű lesz. De nem más célokat és anyagi okokat kell itt segítségül hívni, hanem a fogalom közvetlen formájának kell az első vagy a második feltételezés helyességét eldöntenie. De a forma számára a két egymással szemben álló meghatározottság egyképp közömbös; mindegyiket minőségként lehet megragadni, s ezt a megragadást törvényként lehet kimondani."[65]

Kant etikai kérdésfeltevése ezzel visszavezet a magánvaló dolog itt is megoldatlan *metodikai* problémájához. E probléma filozófiailag jelentős, metodikai oldalát tartalom és forma kapcsolatának problémájaként, a tényszerűség feloldhatatlanságának, az anyag irracionalitásának kérdéseként hatá-

[65] Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Werke (1832-es kiadás), I. 352. k. Vö. uo. 351.: „Mert ez az akarás minden anyagától való abszolút absztrakció; bármely tartalom az önkény heteronómiáját tételezi." Vagy a Fenomenológiában még világosabban: „Mert a tiszta kötelesség... közömbös minden tartalom iránt, és elbír minden tartalmat." Werke, II. 485.

roztuk meg. Kant formális, az egyén tudatára szabott etikája képes ugyan metafizikai perspektívát nyitni a magánvaló-dolog problémájának megoldása előtt, amikor is egy totalitásként felfogott világnak a transzcendentális dialektika által szétszedett fogalmai a gyakorlati ész posztulátumainak formájában megjelennek a horizonton, módszerbelileg azonban ez a szubjektív-gyakorlati megoldási kísérlet ugyanazon korlátok közt reked meg, melyek az észkritika objektív-kontemplatív kérdésfelvetését is fogva tartották.

Mert így e problémakomplexum új, jelentős, strukturáló összefüggése világosul meg a számunkra: ahhoz, hogy a magánvaló-dolog kérdésében levő irracionalitást megoldjuk, nem elegendő a kontemplatív magatartásmódon való túllépés kísérlete, hanem megmutatkozik – konkrét kérdésfeltevésként –, hogy a gyakorlatiság lényege ebben áll: *a forma közömbösségét a tartalommal szemben,* amiben a magánvaló-dolog kérdése metodológiailag tükröződik, felszámolni. A gyakorlatot tehát akkor lehet csak igazán megtalálni a filozófia elveként, ha ugyanakkor egy formafogalmat is felmutatunk, mely – érvényességének alapjaként és módszerbeli előfeltételeként – nem hordja magán többé ezt a minden tartalmi meghatározottságtól való tisztaságot, nem hordja magán többé ezt a tiszta racionalitást. A gyakorlat elve a valóság megváltoztatásának elveként ezért a cselekvés konkrét, materiális szubsztrátumára szabott kell hogy legyen, hogy azután érvénybelépésétől kezdve arra ilyen módon hatást gyakorolhasson.

Csak ez a kérdésfelvetés teszi lehetővé egyfelől az elméleti-kontemplatív, szemlélődő magatartásnak a gyakorlattól való világos elválasztását, másfelől ugyancsak ez teszi megérthetővé, miképpen is vonatkozik egymásra ez a két magatartásmód, hogyan lehetett arra a kísérletre vállalkozni, hogy a gyakorlat elvének segítségével a kontempláció antinomiáit feloldják. Elmélet és gyakorlat ténylegesen ugyanazokra a tár-

gyakra vonatkoznak, minthogy minden tárgy tartalom és forma – közvetlenül – elválaszthatatlan komplexumaként adott. A szubjektív viszonyulás különbözősége azonban a gyakorlat számára a minőségileg egyedire, a tartalmira, a mindenkori tárgy anyagi szubsztrátumára való irányulást határozza meg. Az elméleti kontempláció – mint az eddigiekben megpróbáltuk kimutatni – éppen ettől a mozzanattól távolít el. Mivel a tárgy elméleti tisztázása, elméleti megragadása éppen a minden tartalmiságtól (minden „véletlenszerű fakticitástól") eloldott formai elemek egyre erősebb kidolgozásában éri el csúcspontját. Míg a gondolkodás „naivan" jár el itt, vagyis amíg nem gyakorol e funkciójára irányuló reflexiót, amíg úgy véli, hogy a tartalmakat magukból a formákból elnyerheti, és azoknak ily módon metafizikai, aktív funkciókat tulajdonít, vagy amíg a formáktól idegen anyagot, ugyancsak metafizikusan, nem-létezőnek fogja fel, ez a probléma nem jelentkezik. A gyakorlat mindenképpen a kontempláció elméletének alárendelve jelenik meg.[66] Abban a pillanatban azonban, amikor ez helyzet, a kontemplatív szubjektummagatartás és a megismerés tárgyának tiszta formajellege közötti kapcsolat feloldhatatlansága tudatossá válik, vagy le kell mondani az irracionalitás problémájának (a tartalomra, az adottságra stb. vonatkozó kérdésnek) a megoldásáról, vagy a gyakorlat irányában kell keresni azt.

A legvilágosabban Kant fogalmazza meg ezt a tendenciát is. Ha Kant számára „a lét nyilvánvalóan nem valamiféle valóságos predikátum, vagyis nem olyasvalaminek a fogalma, ami egy dolog fogalmához járulhatna", úgy ezzel a lehető legélesebben fejezi ki ezt a tendenciát, annak valamenynyi következményével együtt, olyannyira, hogy fogalmi struk-

[66] Egészen világosan a görögöknél. De a kezdődő újkor nagy rendszerei, mindenekelőtt Spinozáé, szintén ezt a struktúrát mutatják.

túrája egyedüli alternatívájaként az átalakuló fogalmak dialektikáját kénytelen megjelölni. „Mert különben nem éppen ugyanaz létezne, hanem több annál, mint amit a fogalomban elgondoltam, én pedig nem mondhatnám: fogalmam tárgya létezik."[67] Hogy Kant ezzel – természetesen negatív, torzító módon, mely a tiszta kontempláció nézőpontjából következik – éppen az igazi gyakorlat struktúráját írja le itt a létfogalom antinómiái leküzdésének struktúrájaként, az mind neki magának, mind az ontológiai bizonyítékokról adott kritikája kritikusainak elkerülte a figyelmét. Éppen az imént mutattunk rá arra, hogy etikája minden idevonatkozó, ellenkező irányú igyekezet ellenére milyen alapvetően az absztraháló kontempláció korlátai közé vezet vissza. Hegel e hely kritikájában leleplezi ennek az elméletnek a módszerbeli alapját. „Ennek az izoláltnak tekintett tartalomnak a számára valójában mindegy: lenni vagy nem lenni; nem létezik benne a lét és a nemlét különbsége; ez a különbség meg sem érinti egyáltalán ... Még általánosabban fogalmazva meg a kérdést: lét és a nemlét absztrakciói egyaránt megszűnnek absztrakciók lenni, mihelyt meghatározott tartalmat nyernek; a lét akkor realitás ..."[68], vagyis az a meghatározás, melyet Kant itt a megismerésre vonatkozóan rögzít, a megismerés ama struktúrájának leírásaként mutatkozik meg, amelyik „tiszta törvényszerűségeket" módszertanilag izoláltan egy módszertanilag izolált és homogénné tett miliő keretében vizsgál. (A fizika éterrezgés-hipotézisében például az éter „léte" lényegében semmi újat nem adna hozzá annak fogalmához.) Abban a pillanatban azonban, amikor a tárgyat egy konkrét totalitás részeként fogják fel, amikor kiviláglik, hogy e tiszta kontempláció formális, határfogalomszerű létfogalma mellett a valóság más fokait is

[67] Kritik der reinen Vernunft, 472–473.
[68] Werke, III. 78. kk.

lehet, sőt, szükséges gondolni (létezés, egzisztencia, realitás stb. Hegelnél), Kant bizonyítéka magától összeomlik: nem egyéb az már, mint a merőben formális gondolkodás határának megjelölése. Disszertációjában Marx – Hegelnél sokkal konkrétabban és konzekvensebben – a lét és jelentése fokozatainak kérdését a történelmi valóság, a konkrét gyakorlat területére vetítette ki. „Nem uralkodott-e az öreg Moloch? Nem volt-e delphoibeli Apollón valóságos hatalom a görögök életében? Itt Kant kritikája sem jelent semmit."[69] Sajnos Marx ezt a gondolatát nem fejtette ki a maga összes logikai következményével együtt, még ha érett műveinek *módszere* mindig ezekkel a gyakorlati-fokozatos létfogalmakkal dolgozik is.

Minél tudatosabb lesz azonban ez a kanti tendencia, annál kikerülhetetlenebb maga ez a dilemma is. Mert a megismerés tárgyának egészen tisztán kidolgozott formafogalma, a matematikai összefüggés, a természettörvényű szükségszerűség a megismerés ideáljaként a megismerést egyre inkább azoknak a tiszta formaösszefüggéseknek, azoknak a „törvényeknek" a metodikailag tudatos kontemplációjává változtatja, amelyek az – objektív – valóságban a *szubjektum hozzájárulása nélkül* működnek. Ezáltal azonban a minden irracionális-tartalmi kikapcsolására irányuló kísérlet nemcsak az objektumra, hanem egyre élesebben, egyre fokozottabb mértékben, a szubjektumra is irányul. A kontempláció kritikai tisztázása egyre energikusabban abba az irányba törekszik, hogy saját magatartásából minden szubjektív-irracionális mozzanatot, minden antropomorf jelleget kíméletlenül kiirtson; a megismerés szubjektumát az „embertől" egyre energikusabban elválassza, és azt egy tiszta – tisztán formális – szubjektummá változtassa.

[69] Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége, Doktori disszertáció, Bp. 1969. 90. k.

Úgy látszik, mintha a kontemplációnak ez a meghatározása ellentmondana a megismerés problémájával, mint az „általunk" létrehozottak megismerésével kapcsolatos korábbi elemzésünknek. Valóban: így is van. De éppen ez az ellentmondás alkalmas arra, hogy a kérdés nehézségét és a megoldás lehetséges útjait közelebbről megvilágítsa. Mert nem abban rejlik itt az ellentmondás, hogy a filozófusok képtelenek az adott tényállások egyértelmű megvizsgálására és értelmezésére, hanem sokkal inkább csupán magának az objektív tényállásnak a gondolati kifejeződése ez, azé, melynek megértése a filozófusok feladata lenne. Vagyis a modern racionalisztikus formarendszerek szubjektivitása és objektivitása között itt jelentkező ellentmondás, mindazok a problémaösszefonódások és ekvivokációk, melyek azok szubjektum- és objektumfogalmaiban rejlenek, lényegük – mint „általunk" „létrehozott" rendszerek – és embertől idegen, embertől távoli fatalisztikus szükségszerűségük szembenállása, mindez nem egyéb, mint a modern társadalmi állapotok logikai-módszertani megfogalmazása: olyan állapotoké, amelyek közt az emberek egyrészt egyre fokozottabb mértékben szétszakítják, levetik magukról és maguk mögött hagyják a csupán „természetadta", irracionális-tényszerű kötöttségeket, másrészt azonban ugyanakkor ebben a maguk által megteremtett, „maguk által létrehozott" valóságban egyfajta második természetet építenek fel maguk körül, melynek folyamata ugyanolyan kérlelhetetlen törvényszerűséggel lép fel velük szemben, ahogyan korábban az irracionális temészeti erők (pontosabban: az ebben a formában megjelenő társadalmi viszonyok). Saját társadalmi mozgásuk, mint Marx mondja, dolgok mozgásának formájában jelenik meg a számukra, amelynek ellenőrzése alatt állanak, ahelyett hogy ők gyakorolnának ellenőrzést felette.

Ebből először is az következik, hogy az ember uralma alá

nem hajtott erőknek ez a kérlelhetetlensége egészen új hangsúlyt kap. Korábban ez egy – alapjában véve – irracionális fátum vak ereje-hatalma volt; az a pont, ahol az emberi megismerőképesség lehetősége egyszerűen megszűnik, ahol az abszolút transzcendencia, a hit birodalma stb. kezdődik.[70] Most viszont megismert, megismerhető, racionális törvényrendszerek szükségszerű következményeként jelenik meg, olyan szükségszerűségként, melyet bár – ahogyan ezt a kritikai filozófia, szemben dogmatikus elődeivel, világosan felismeri – végső alapjait tekintve és átfogó totalitásában nem lehet megérteni, melynek részeit azonban – azt az életkört, amelyben az emberek élnek – egyre fokozódó mértékben áttekinthetjük, kiszámíthatjuk, előreláthatjuk. Egyáltalán nem véletlen, hogy rögtön a modern filozófiai fejlődés kezdetén megjelenik az egyetemes matematika, mint a megismerés ideálja: olyan kísérletként tehát, amely egy racionális viszonylatrendszer megteremtésére irányul, ami a racionalizált létezés összes formális lehetőségét, valamennyi eloszlási arányát és viszonylatát magába foglalná, aminek a segítségével ily módon minden megjelenőt – függetlenül annak dologi-anyagi differenciálódásától – valamiféle egzakt számítás tárgyává lehetne tenni.[71]

[70] Ebből a létalapból érthető meg a „természetadta" állapotok gondolkodásmódjának a modern gondolkodás számára olyannyira idegen kiindulópontja, mint pl. Canterbury Anselmus „credo ut intelligam"-ja *(hiszem, hogy megértsem)* vagy az indiai gondolkodásé („csak akit kiválaszt, az érti meg őt" – mondják Atmanról). Descartes módszeres szkepszise, mint az *egzakt* gondolkodás kiindulópontja, csupán legélesebb megfogalmazása ennek az újkor kezdetén igen tudatosan érzett ellentétnek. Galileitől Baconig ez minden jelentős gondolkodónál visszatér.

[71] Ennek az egyetemes matematikának a történetéről vö. Cassirer, i. h. I. 446., 563. II. 138., 156. kk. stb. A valóság e matematizálásának a „törvények" várható eredményeire vonatkozó kalkuláció polgári „gyakor-

A modern megismeréseszménynek ebben a legélesebb és ezért legjellemzőbb megfogalmazásában világosan megjelenik a fentebb megadott ellentmondás. Mert ennek az egyetemes kalkulusnak az alapja egyrészt nem lehet egyéb, mint az a bizonyosság, miszerint csupán egy ilyen fogalmak által átszőtt valóság felett uralkodhatunk valóban. Másrészt megmutatkozik, hogy – még ha ennek az egyetemes matematikának valamely teljes és hiánytalan érvényesülését feltételezzük is – ez a valóság felett való „uralkodás" nem lehet egyéb, mint annak a tárgyszerűen helyes kontemplációja, ami – szükségszerűen és a mi hozzájárulásunk nélkül – ezeknek a viszonylatoknak és eloszlásoknak az absztrakt kombinatorikájából adódik. Itt természetesen úgy látszik, hogy ez a kontemplációnagyon közeli kapcsolatban áll az általános-filozófiai megismerésideállal (Görögország, India). A modern filozófia sajátos jellege csak akkor mutatkozik meg a maga teljes világosságában, amikor ezen egyetemes kombinatorika keresztülvitelének előfeltételeit kritikai vizsgálat tárgyává tesszük. Mert csak ezáltal, csak a törvények „intelligibilis véletlenszerűségének" a felfedezése által jön létre valamiféle „szabad" mozgás lehetősége az ilyen, egymást keresztező vagy teljesen meg nem ismert törvényszerűségek erőterén belül. Be kell látni tehát, hogy a cselekvés fentebb megadott értelmében, amely szerint az a valóság megváltoztatását, a minőségileg lényegesre, a cselekvés anyagi szubsztrátumára való irányultságot jelenti, ez a magatartás még sokkal kontemplatívabb, mint – mondjuk – a görög filozófia megismerésideálja.[72] Mert ez a

latával" való kapcsolatáról vö. Lange: Geschichte des Materialismus, Reclam, I. 321–332., Hobbesról, Descartes-ról, Baconról stb.

[72] Mert Platón ideatana – ne firtassuk itt most, mennyire jogosan – feloldhatatlanul összefonódott az adott totalitásával és minőségi létezésével egyaránt. A kontempláció legalábbis szétszakítását jelenti azoknak a

„cselekvés" abban áll, hogy az említett törvények valószínű kihatását, amennyire csak lehet, előre kiszámítják, kalkulatorikusan megragadják, és a „cselekvés" szubjektuma csak olyan pozíciót foglal el, amelyben ezek a kihatások az ő céljai számára a legoptimálisabb esélyeket nyújtják. Világos tehát, hogy egyrészt annál nagyobb az ilyen előrelátás lehetősége, minél racionalizáltabb a valóság, minél inkább úgy lehet felfogni annak minden jelenségét, mint e törvények rendszerébe beleillesztett dolgot. Másrészt azonban ugyanilyen világos, hogy minél jobban közeledik a valóság és a „cselekvő" szubjektumok a valósággal kapcsolatos magatartása ehhez a típushoz, annál inkább a felismert törvényszerűségi esélyek merő felfogó szervévé válik a szubjektum, „tevékenysége" pedig annál inkább arra korlátozódik, hogy olyan álláspontot foglaljon el, ahonnan ezek az ő értelmében, az ő érdekeinek megfelelően (önmaguktól, saját hozzájárulása nélkül) hatnak. A szubjektum magatartása – filozófiai értelemben – tisztán kontemplatív lesz.

Itt azonban, másodszor, megmutatkozik, hogy ezáltal minden emberi viszony az így gondolt természeti törvényszerűségek színvonalára került. Ebben a tanulmányban többször kiemeltük már, hogy a természet társadalmi kategória. Természetesen a modern ember számára, aki a kész ideológiai formákból, azok neki adott, egész szellemi fejlődését mélységesen meghatározó hatásaiból indul ki közvetlenül, úgy tűnik fel majd, mintha az itt jelzett felfogás nem tenne egyebet, mint hogy a természettudományok keretei között nyert fogalomalkotást alkalmazná a társadalom vonatkozásában is. Hi-

kötelékeknek, amelyek a „lelket" a maga empirikus korlátozottságában fogva tartották. Az ataraxia sztoikus eszménye sokkal inkább mutatja ezt az egészen tiszta kontemplációt, csak persze a lázas és szüntelen „tevékenységgel" való paradox összefüggés nélkül.

szen már Hegel is arról ír Fichte elleni fiatalkori polémiája során, hogy annak állama „gép", amelynek szubsztrátuma „valamely atomisztikus ... sokféleség, amelynek elemei ... pontok egy tömege ... A pontoknak ez az abszolút szubsztancialitása atomisztikus rendszert képez a gyakorlati filozófiában, amelyben azután, akárcsak a természet atomisztikájában, az atomoktól idegen értelem válik törvénnyé"[73]. Hogy a modern társadalom hasonló jellegű leírása és gondolati megragadása a későbbi fejlődés során újra meg újra visszatér, nagyon is jól ismert tény ahhoz, hogy itt most példákkal kelljen illusztrálni. Sokkal fontosabb ennél, hogy nem hiányzik a fordított összefüggés felismerése sem. Miután már Hegel[74] világosan felismerte a „természettörvények" polgári harceszköz jellegét, Marx rámutat arra, hogy „Descartes azzal, hogy az állatokat puszta gépekként határozta meg, a manufaktúraidőszak szemével lát, eltérően a középkortól, amelynek számára az állat az ember segítőtársának számított"[75], és ezzel összefüggésben elemzi ezeknek az összefüggéseknek az eszmetörténetét. Még élesebben és még elvibben fejezi ki ezt az összefüggést Tönnies: „Az absztrakt ész egy bizonyos speciális szemléletben maga a *tudományos* ész, szubjektuma pedig az objektív, relációkat felismerő, vagyis fogalmilag gondolkodó ember. És ennek megfelelően a tudományos fogalmak, amelyek szokásos eredetük és dologi jellegük szerint ítéletek,

[73] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, Werke, I. 242. Azt, hogy a társadalom minden ilyen „atom"-elmelete csak a társadalom merőben polgári álláspontról történő ideológiai visszatükrözése, Marx már Bruno Bauerral kapcsolatosan világosan bebizonyította. (Marx–Engels: A szent család, MEM, 2. köt. 119.) Ez a megállapítás azonban nem szünteti meg efféle felfogások „objektivitását": ezek éppen az eldologiasult ember saját magának a társadalommal kapcsolatos viselkedéséről kialakított szükségszerű tudatformái.

[74] Werke, IX. 528.

[75] Marx: A tőke, I. 363.

amelyek révén érzet-komplexumoknak *nevet* adnak, ugyanúgy viselkednek a tudományon belül, mint az áruk a társadalmon belül. Úgy állnak össze rendszerré, akárcsak a piacon az áruk. A legmagasabb szintű tudományos fogalom, amely már nem valami valóságosnak a nevét tartalmazza, a pénzhez hasonló. Pl. az atom fogalma vagy az energiáé."[76]

Nem lehet itt feladatunk, hogy akár a természettörvényűség és a kapitalizmus közti fogalmi prioritást, akár e kettő történelmi-kauzális egymásutániságát közelebbről megvizsgáljuk. (Még ha e sorok írója nem is akarja eltitkolni, hogy véleménye szerint a prioritás a kapitalista gazdasági fejlődést illeti.) Azt kell itt világosan megérteni mindenekelőtt, hogy egyrészt minden emberi kapcsolat (a társadalmi cselekvés objektumaként) egyre fokozódó mértékben a természettudományos fogalomalkotás absztrakt elemeinek tárgyiságformáját, a természettörvények absztrakt szubsztrátumának tárgyiságformáját ölti, és másrészt, hogy e „cselekvés" szubjektuma szintén fokozódó mértékben e – mesterségesen absztrahált – folyamatok puszta megfigyelőjének, a kísérletezőnek stb. az attitűdjét veszi fel.

*

Szabadjon itt néhány szóval – bizonyos mértékig kitérő jelleggel – Friedrich Engelsnek a magánvaló dolog problémájával kapcsolatos megjegyzéseire kitérni, mivel ezek, bár nem vonatkoznak közvetlenül a mi jelenlegi problémánkra, e fogalom felfogását a marxisták széles körében befolyásolták, és ha helyreigazításukat elmulasztanánk, könnyen félreértések maradhatnának. Engels így ír: „A legcsattanósabb cáfolata ennek, mint minden más filozófiai rigolyának, a gyakorlat, tudniillik a kísérlet és az ipar. Ha valamely természeti folya-

[76] Gemeinschaft und Gesellschaft, 3. kiadás. 38.

matról alkotott felfogásunk helyességét be tudjuk bizonyítani azzal, hogy azt magunk megcsináljuk, feltételeiből létrehozzuk, ráadásul még céljaink szolgálatába állítjuk, akkor vége van a kanti *megfoghatatlan* »magán-való dolognak«. Ilyen »magán-való dolgok« maradtak a növényi és állati testben létrejövő vegyi anyagok mindaddig, amíg a szerves kémia egyiket a másik után nem kezdte előállítani; ezzel a »magán-való dolog« értünk-való dolog lett, mint például a buzér festőanyaga, az alizarin, amelyet többé nem a mezőn, a buzér gyökereiben termesztünk, hanem jóval olcsóbban és egyszerűbben szénkátrányból állítunk elő."[77]

Itt mindenekelőtt arról van szó, hogy a Hegelt jól ismerő Engels majdnem érthetetlenül előadódott terminológiai pontatlanságát kiigazítsuk. Hegel számára a „magánvaló" („an sich") és a „számunkra-való" („für uns") egyáltalán nem ellentétet jelent, sőt, ellenkezőleg: *szükségszerű korrelátumokat*. Hogy valami csupán „önmagában", „an sich" van adva, Hegel számára annyit jelent, hogy csak „számunkra", „für uns" van adva. A „számunkra vagy önmagában"[78] ellentéte sokkal inkább a „magáért-való" („für sich"), a tételezettségnek az a formája, ahol a tárgy elgondoltsága a tárgy önmagára vonatkozó tudatát is jelenti egyben.[79] Akkor azonban Kant ismeretelméletének teljes félreismerését jelenti annak feltéte-

[77] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM, 21. köt. 265.

[78] Pl. Phänomenologie, Előszó, Werke, II. 20. Uo. még 67–68., 451. stb.

[79] Marx ezt a terminológiát az e tanulmányunkban is gyakran idézett helyen a proletariátusra alkalmazza. Marx: A filozófia nyomorúsága, MEM, 4. köt. 172. Az egész kérdéssel kapcsolatosan vö. a Logika idevágó helyeit, különösképp Hegel's Werke, III. 127. kk., 166. kk. és IV. 120. kk., valamint Hegel a legkülönbözőbb helyeken található Kant-kritikáit.

lezése, hogy a magánvaló dolog problémája az ismereteink konkrét kibővítésének lehetőségével kapcsolatos korlátokat jelentené. Éppen ellenkezőleg. Kant, aki módszertanilag az akkoriban legmagasabb szintű természettudományos fejlődésből, Newton asztronómiájából indult ki, és ismeretelméletét éppen erre s az ebből eredő fejlődési lehetőségre szabta, ezáltal e módszer *korlátlan kiterjeszthetőségét* tételezi fel. *Kritiká*-ja csupán arra vonatkozik, hogy még az összes jelenség tökéletes ismerete is éppen csak jelenségek (szemben a magánvaló dolgokkal) ismerete maradna, hogy még a jelenségek teljes megismerése sem tudná soha leküzdeni ennek a megismerésnek a *strukturáló korlátait,* tehát, a mi fogalmazásunk szerint, a totalitás és a tartalmak antinómiáját. Az agnoszticizmus, a Hume-hoz való viszony kérdését (s a csak ideértett, de nem említett Berkeleyhez való viszonyát is) Kant *Az idealizmus cáfolata*[80] című szakaszban elegendő világossággal tisztázta. Engels mélyreható félreértése azonban abban áll, hogy az ipar és a kísérletezés ténykedését – dialektikus, filozófiai értelemben – gyakorlatnak minősíti. Éppen a kísérlet a legtisztábban kontemplatív viselkedési mód. A kísérletező mesterséges, absztrakt miliőt hoz létre, hogy a csupán megfigyelendő törvényeket akadálytalanul – minden zavaró irracionális elemnek mind a szubjektum, mind az objektum részéről való kizárása mellett – *megfigyelhesse.* Arra törekszik, hogy megfigyelésének anyagi szubsztrátumát – amennyire csak lehetséges – a merőben ész-elvű „létrehozott"-ra, a matematika „intelligibilis anyagára" redukálja. És amikor Engels az iparral kapcsolatosan arról beszél, hogy az így „létrehozott" „céljainkra" alkalmas és felhasználható lesz, mintha egy pillanatra megfeledkezne a kapitalista társadalom alapvető szerkezetéről, amelyet pedig már fiatalkori műveiben ő

[80] Kritik der reinen Vernunft. 208. kk.

maga olyan felülmúlhatatlan világossággal rajzolt fel. Hogy ugyanis a kapitalista társadalomban olyan „természeti törvény"-ről van szó, „amely a részeseinek tudattalanságán alapszik"[81]. Az ipar – amennyiben „célokat" tűz ki – döntő, dialektikus-történelmi értelemben véve a társadalom természettörvényeinek nem szubjektuma, hanem objektuma csupán. Marx újra és újra, nyomatékosan csupán karakter-maszkként jellemezte a kapitalistát (és csak a kapitalistáról lehet szó, amikor az „ipar" múltjáról vagy jelenéről beszélünk). És amikor Marx pl. a kapitalistának a meggazdagodására hajtó ösztönét a kincsgyűjtőével hasonlítja össze, élesen hangsúlyozza: „Ami azonban ennél (a kincsképzőnél) egyéni rögeszmeként jelenik meg, az a tőkésnél a társadalmi mechanizmus hatása, amelynek ő csak egy hajtókereke. Ezenkívül a tőkés termelés fejlődése szükségszerűvé teszi az egy-egy ipari vállalkozásba fektett tőke folytonos növelését, és a konkurrencia minden egyéni tőkésre külső kényszertörvényként rákényszeríti a tőkés termelési mód belső törvényeit."[82] Hogy tehát az „ipar", vagyis a kapitalista a gazdasági, technikai stb. haladás hordozójaként nem cselekszik, hanem vele cselekszenek, hogy „tevékenysége" a társadalom természettörvényeinek objektív kihatásával kapcsolatos helyes megfigyelésben és kalkulációban merül ki, az az – egyébként Engels által is ebben az irányban kifejtett – marxizmus értelmében magától értetődik.

*

[81] Engels: A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata, MEM, 1. 512.

[82] Marx: A tőke, I. 553. és másutt. Vö. még a burzsoázia „hamis tudatáról" az Osztálytudat című tanulmányomat. *(A Történelem és osztálytudat c. kötetben.)*

Mindebből harmadszor – hogy ily módon tulajdonképpeni problémánkhoz kanyarodjunk vissza – kiviláglik, hogy az a megoldási kísérlet, amelyet a kritikai filozófia itt a gyakorlat felé tett fordulatával végrehajt, nem oldja fel, hanem éppen ellenkezőleg: örökérvényűvé teszi az elméletileg megállapított antinómiákat.[83] Mert amint az objektív szükségszerűség – mivel anyagi szubsztrátuma transzcendens marad – megjelenési módjának minden racionalitása és törvényszerűsége ellenére is megszüntethetetlen véletlenszerűségben reked meg, ugyanígy nem képes a szubjektum szabadsága sem – melyet ilyen módon kellene megmenteni – arra, hogy – lévén üres szabadság – a fatalizmus szakadékát elkerülje. „A gondolatok tartalom nélkül üresek – mondja Kant programatikusan a transzcendentális logika bevezetőjében –, a szemléletek fogalmak nélkül vakok."[84] De forma és tartalom ily módon követelt kölcsönös áthatását a kritika csak metodológiai programként nyújthatja; azaz, az egymástól elválasztott szférák mindegyike számára megmutathatja azt a pontot, ahol forma és tartalom kölcsönös áthatásának kezdődnie *kellene,* ahol ez elkezdőd-*ne,* ha formális racionalitása többet engedhetne meg a számára a formális lehetőségek formáliskalkulatorikus előrelátásánál. A szabadság nem képes a megismerés rendszerének érzéki szükségszerűségét, a fatalisztikus természettörvények lélektelenségét sem áttörni, sem azoknak értelmét adni, és a megismerő ész által szállított tartal-

[83] Erre vonatkozik Hegel ismételt, éles kritikája. De a kanti etika Goethe általi elutasítása is erre a problémára vonatkozik, természetesen más motívumokból kiindulva, és ennek megfelelően más terminológiát használva. Hogy Kant etikájának rendszerbeli feladata az volt, hogy a magánvaló dolog problémáját megoldja, a legkülönbözőbb helyeken világossá válik, pl. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Leipzig, Phil. Bibl. 87. Kritik der praktischen Vernunft, 123.

[84] Kritik der reinen Vernunft, 77.

mak, az általa megismert világ éppoly kevéssé képesek arra, hogy a szabadság csupán formális meghatározásait eleven élettel töltsék meg. Annak lehetetlensége, hogy forma és tartalom összefonódását konkrét összefonódásként, nem pedig csupán valamiféle merőben formális kalkulus alapzataként értsük meg, vagy „hozzuk létre", szabadság és szükségszerűség, voluntarizmus és fatalizmus megoldhatatlan dilemmájához vezet. A természeti történések „örök, mindöröktől fogva levő" törvényszerűsége és az individuális, erkölcsi gyakorlat pusztán belső szabadsága *A gyakorlati ész kritikájá*-nak végén egyesíthetetlenül elválasztott, de ugyanakkor elválasztottságukban az emberi létezés megszüntethetetlen jelleggel adott alapjaiként jelennek meg.[85] Kant filozófiai nagysága abban áll, hogy a probléma megoldhatatlanságának valamiféle – bármilyen irányú – önkényesen dogmatikus döntéssel való elfedése helyett élesen és szépítés nélkül ezt a megoldhatatlanságot dolgozta ki.

3.

Hogy itt – mint a klasszikus filozófiában mindenütt – mennyire nem csupán gondolati problémákról van szó, mennyire nem csak tudósok harcáról, a legvilágosabban akkor mutatkozik meg, ha e probléma fejlődéstörténetében egy lapnyit visszalapozunk, és ugyanezt a kérdést egy gondolatilag kevésbé kidolgozott, tárgyi vonatkozását tekintve azonban a társadalmi élet alapjaihoz sokkal közelebb álló és ezért konkrétabb fokon vizsgáljuk meg. Plehanov[86] a világ megértésé-

[85] E két elv módszerbeli összefüggésével kapcsolatosan vö. a Rosa Luxemburg a marxista című cikket is. (A *Történelem és osztálytudat c. kötetben.)*

[86] G. V. Plehanov: Adalékok a materializmus történetéhez, Budapest,

nek azokat a korlátait, amelyekbe a XVIII. század polgári materialistái ütköztek, nagyon élesen a következő antinómia formájában hangsúlyozza: egyrészt *az ember* a társadalmi miliő *produktumaként* jelenik meg, másrészt *„a társadalmi környezetet* a »közvélemény«, vagyis az *ember hozza létre"*. Az antinómia, amely korábban a létrehozás – látszólag – csupán ismeretelméleti problémájában, a „tényleges cselekvés" szubjektumára, az egységesnek felfogott valóság „létrehozójára" vonatkozó rendszerbeli kérdésben nézett velünk szembe, itt megmutatja társadalmi alapját. És Plehanov fejtegetései ugyanilyen világosan mutatnak rá arra is, hogy a kontemplatív és az (individuális) gyakorlati elv kettőssége, melyet a klasszikus filozófia későbbi problémafejlődése első csúcsának és kiindulópontjának tekintettünk, ezen antinómia felé sodródik. Holbach és Helvetius naivabb és primitívebb kérdésfeltevése azonban világosabb bepillantást enged abba az életalapba, amely ennek az antinómiának valódi alapzatát képezte. Először is kiderül, hogy a polgári társadalom fejlődése következtében a társadalmi lét valamennyi problémája elveszíti emberentúliságát, az emberi tevékenység produktumaként jelenik meg, szemben a középkor és a kezdődő újkor társadalomfelfogásával (pl. Luther). Másodszor, hogy ez az ember nem lehet más, mint a kapitalizmus által mesterségesen izolált individuális, egoista burzsoá, tehát hogy a tudat, melynek következményeképp jelenik meg mind a tevékenység, mind a megismerés, individuális, izolált, Robinson-szerű tudat.[87] Harmadszor azonban éppen ezáltal szűnik meg a tár-

1951. 60. kk. 126. kk. Hogy milyen közel jutott Holbach és Helvetius – természetesen ugyancsak naiv formában – a magánvaló-problémához, l. uo. 15–16., 57. stb.

[87] Itt sincs módunk arra, hogy a robinzonád problémájának történetére kitérjünk. Csupán Marx megjegyzéseire utalok (Bevezetés a politi-

sadalmi cselekvés tevékenységjellege. Ami az első pillanatban a francia materialisták, Locke stb. szenzualisztikus ismeretelmélete utóhatásának tűnik, nevezetesen, hogy egyrészt „agya csupán minden benyomás befogadására alkalmas viasz" (Holbach Plehanovnál; i. h.), másrészt pedig, hogy tevékenységnek csupán *tudatos* cselekvés számíthat, jobban megvizsgálva a dolgot, egyszerűen következik abból, hogy milyen helyet foglal el a polgári ember a kapitalista termelés folyamatában. Többször kiemeltük már ennek a helyzetnek az alapvető vonását: a kapitalista társadalom embere úgy áll szemben – a saját maga által (mint osztály által) – „csinált" valósággal, mint valami lényegétől idegen „természettel", ellenállás nélkül ki van szolgáltatva e természet „törvényeinek", tehát tevékenysége annyiban állhat csupán, hogy egyes törvények kényszerű folyamatát saját (egoista) érdekei számára használja ki. De ebben a „tevékenységben" is megmarad – a dolog lényege szerint – a történés objektumának, nem lesz annak szubjektumává. Aktivitásának hatótere ezáltal teljességgel belülre tevődik át: egyrészt az ember által felhasznált törvények tudata lesz ez, másrészt az események lefolyásával kapcsolatos belső reakcióié.

Ebből a tényállásból igen lényeges és elkerülhetetlen problémaösszefonódások és ekvivokációk adódnak azokkal a döntő fogalmakkal kapcsolatosan, melyekben a polgári ember saját, a világban elfoglalt helyét igyekszik megérteni. Így a természet fogalma igencsak kétes színben játszó jelentést ölt. Rámutattunk már a természet – Kant által a legvilágosabban megfogalmazott, de tulajdonképpen Kepler–Galileitől máig ugyanannak megmaradt – definíciójára, miszerint a

---

kai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 151. kk.) és Cassirer finom elemzéseire e problémafelvetésnek Hobbes ismeretelméletében játszott szerepével kapcsolatban. I. m. II. 61. kk.

természet a történés „törvényszerűségeinek foglalata". E fogalom mellett azonban, melynek a kapitalizmus gazdasági struktúrájából való szerves kifejlődésére már több ízben rámutattunk, vele párhuzamosan ott van a természet másik, ettől teljesen különböző és megint csak különböző jelentéseket összefoglaló fogalma: *az értékfogalom*. Hogy ez a két fogalom milyen feloldhatatlan ellentétben fonódik mégis egybe, kiderül, ha csak egyetlen pillantást is vetünk a természetjog történetére. Mert a természet itt lényegében polgári-forradalmi, harci hangsúlyt kap: az érkezőben levő, kibontakozó polgári társadalom „törvényszerű", kalkulálható, formális-absztrakt lényege jelenik meg természetként a feudalizmus és az abszolutizmus mesterkéltségével, önkényével, rendnélküliségével szemben. Ugyanakkor azonban – gondoljunk csak Rousseau-ra – a természet fogalmának egy egészen más, teljesen ellenkező jelentése is megcsendül itt. Egyre fokozottabb mértékben arról az érzésről van szó, hogy a társadalmi formák (az eldologiasodás) az embert megfosztják emberi lényegétől, hogy minél magasabb fokú civilizáció és kultúra (vagyis: kapitalizmus és eldologiasodás) birtokosa lesz, annál kevésbé képes arra, hogy valóban ember legyen. És a természet – anélkül, hogy a fogalmi jelentés teljes visszájára fordulása tudatosodott volna – az az edény, az a keret, amelyben mindezek a fokozódó mechanizálódás, lelketlenné válás, eldologiasodás ellen ható belső tendenciák egyesülnek. A természet ennek során azt jelenti, ami a civilizatorikusan emberi, lényegében mesterséges képződményekkel szemben szervesen sajdat, amit tehát nem az ember alkotott.[88] Ugyanakkor azon-

[88] Vö. ezzel kapcsolatban különösen a Kritik der Urteilskraft 42. §-át. A valódi és az utánzott csalogány példája Schilleren keresztül a kérdés egész későbbi felvetésére is nagy hatást gyakorolt. Hogyan kap a „szervesen nőtt" fogalma, mint az eldologiasodás elleni harc jelszava, a német romantikában, a történelmi jogi iskolánál, Carlyle-nél, Ruskinnál

ban az emberi bensőség azon oldalaként is felfogható, amely természetinek maradt meg, vagy legalábbis megőrizte azt a vágyat, azt a tendenciát, hogy újra természetté váljon. „Azok ők, amik mi voltunk – mondja Schiller a természet formáiról –, azok, amivé újra válnunk kellene." Itt azonban – észrevétlenül és más fogalmakkal szétválaszthatatlanul összefonódva – fellépett egy harmadik természetfogalom, olyan fogalom, amelyben az értékjelleg, az eldologiasodott létezés problematikájának legyőzésére irányuló tendencia egészen világosan megmutatkozik. A természet itt igazi emberséget jelent, az ember igazi, a társadalom hamis, mechanizáló formáitól megszabadult lényegét: az embert mint önmagában teljes totalitást, aki belülről lépett túl vagy lép túl az elméletben és gyakorlatban, észben és érzékiségben, formában és anyagban megmutatkozó szétszakítottságon; aki számára az önmaga megformálására irányuló tendencia nem csupán absztrakt, a konkrét tartalmakat elhanyagoló racionalitást jelent; aki számára szabadság és szükségszerűség egybeesik.

Ezáltal egészen észrevétlenül ahhoz a ponthoz érkeztünk el, melynek keresését a tiszta és a gyakorlati ész feloldhatatlan dualitásánál, a „tényleges cselekvés", a valóság totalitásként való „létrehozása" szubjektumának kérdésénél hagytuk abba. Annál is inkább, minthogy ezt a magatartást (habár e tisztázó fogalom villódzó többértelműségét szükségszerűnek tekintjük, de itt nem bolygatjuk tovább) nem valamely transzcendens konstrukcióban kell keresnünk, mitologizálva, mert

stb. egyre fokozottabban reakciós hangsúlyt, igen érdekes történelmi probléma lenne, azonban nem tartozik ennek a tanulmánynak a tárgykörébe. Számunkra itt is csak a *tárgy-szerkezet* a fontos: az, hogy a természet bensőséggé válásának ez a látszólagos csúcspontja éppen a valódi áthatolásáról való teljes lemondást jelenti. A hangulat, tartalmi formaként, ugyanolyan áthatolatlan és áthatolhatatlan objektumokat feltételez (magánvaló dolog) mint a természettörvény.

nem lehet csak „lelki tényként", a tudatban élő vágyakozásként kezelni, hiszen konkrét és valóságos megvalósulásának saját területe is van: a művészet. Itt most nem mehetünk bele részletesen művészetelmélet és esztétika a XVIII. századtól kezdve a világkép egésze szempontjából egyre fokozódó problématörténeti jelentőségének elemzésébe. Itt – mint tanulmányunk során mindvégig – egyes-egyedül az érdekel minket, hogy megmutassuk azt a társadalmi-történelmi alapot, amely ezekhez a kérdésfeltevésekhez vezetett, amely az esztétikának, a művészetre vonatkozó tudatnak világnézeti jelentőséget kölcsönzött, olyat, amilyennel a művészet a korábbi fejlődés során soha nem rendelkezhetett. Ez természetesen korántsem jelenti azt, hogy ugyanakkor a művészet maga is hasonlíthatatlan objektív művészi virágkort élt volna meg. Éppen ellenkezőleg. Objektíve az, amit ez a fejlődés művészi szempontból létrehozott, eltekintve néhány egészen egyedül álló kivételtől, korábbi művészeti virágkorokkal távolról sem hasonlítható össze. Ami azonban itt fontos, nem is ez, hanem az a rendszerelméleti, világnézeti jelentőség, amelyet a *művészet elve* ebben a korszakban nyer.

Ez az elv nem egyéb, mint a konkrét totalitás megteremtése egy olyan formakoncepció alapján, amely éppen anyagi szubsztrátumának konkrét tartalmiságára irányul, amely ezért tehát képes arra, hogy az elemek „véletlenszerű" viszonyát egésszé oldja fel, véletlent és szükségszerűséget mint csupán látszólagos ellentétet megszüntessen. Köztudomású, hogy már Kant *Az ítélőerő kritikájá*-ban erre az elvre bízta a közvetítő szerepet az egyébként kibékíthetetlen ellentétek között, tehát: a rendszer kiteljesítésének funkcióját. És mégis: már ez a megoldási kísérlet sem tudott megállni a művészet jelenségének magyarázatánál és értelmezésénél. Ez már csak azért is lehetetlen volt, mivel az így felfedezett elv kezdettől fogva – mint már rámutattunk – szétválaszthatatlanul összefonódott

a különböző természetfogalmakkal, úgyhogy legkézenfekvőbb rendeltetésének az látszott, hogy a megoldás elveként kihasson valamennyi (elméletileg-kontemplatívan vagy etikailag-gyakorlatilag) megoldatlan problémára. Fichte programatikusan és élesen megfogalmazta azt a módszerbeli funkciót is, amelyet ennek az elvnek tulajdonítani kell: a művészet „a transzcendentális nézőpontot mindennapivá teszi",[89] vagyis a művészetben található meg az, ami a transzcendentális filozófia számára a világmagyarázat – többszörösen problematikus – posztulátumának látszott, méghozzá a maga kész teljességében: a művészet bizonyíték arra nézve, hogy a transzcendentálfilozófiának ez a követelménye az ember tudati struktúrájából szükségszerűen következik, lényegi szükségszerűséggel gyökerezik abban.

Ez a bizonyíték azonban a klasszikus filozófia számára, amely – mint már láttuk – azt a feladatot kellett hogy maga elé tűzze, hogy a „tényleges cselekvésnek" megtalálja ama szubjektumát, amelynek produktumaként a valóság konkrét totalitása felfogható, módszertani szempontból élet-halál kérdése lett. Mert csak ha kimutatható egy ilyen szubjektivitás lehetősége a tudatban, és egy olyan formaelv lehetősége, amelyre többé nem áll a tartalommal szembeni közönyösség, az összes ebből származó problémával – a magánvaló, az „in-

[89] System der Sittenlehre, 3. Hauptstück, 31. §. Werke, II. Leipzig, 1908. 747. Igen érdekes és gyümölcsöző feladat lenne megmutatni, hogy a klasszikus korszak módszerbelileg oly ritkán megértett természetfilozófiája szükségszerűen sarjad ebből a tényállásból. Nem véletlen, hogy Goethe természetfilozófiája a természet newtoni „megerőszakolása" elleni harc során keletkezett, valamint az sem, hogy meghatározó szerepet játszott az egész későbbi fejlődés problémafelvetésével kapcsolatosan. Mindkettőt azonban csak embernek, természetnek és művészetnek ebből a viszonyából lehet megérteni; a reneszánsz minőségi természetfilozófiájához mint a matematikai természetfogalom elleni első harchoz való visszafordulás is csak ebben az összefüggésben világosodik meg.

telligibilis véletlenszerűség" stb. problémája –, csakis ekkor nyílik meg a módszertani lehetősége annak, hogy a formális racionalizmuson konkrétan túl lehessen lépni, és az irracionalitás problémájának (a forma és a tartalom viszonyának) logikai megoldása által az elgondolt világot teljes, konkrét, értelmes, általunk „létrehozott", bennünk öntudatra jutott rendszerként lehessen tételezni. Ezért jelentkezik a művészet elvének ezzel a felfedezésével egyidejűleg az „intuitív értelem" problémája is, az intuitív értelemé, amely számára a tartalom nem adva van, hanem „létrehozott", amely – Kant[90] szavaival – nemcsak a megismerésben, hanem a szemléletben is spontán (vagyis: aktív) és nem receptív (vagyis: kontemplatív). Ha ez Kantnál csupán arra a pontra kíván is utalni, ahonnan a rendszer lezárása és kiteljesítése kiindul*hatna* és végbeme-*hetne*, követőinél ez az elv, illetve az intuitív értelem és az intuitív értelem intellektuális szemléletének ebből az elvből adódó követelménye a filozófiai rendszertan alapkövévé válik már.

Még világosabban, mint a filozófiai rendszertanokban, ahol maga a tiszta gondolati építmény a felszínes pillantás számára olykor elfedi azt az életalapot, amelyből a problémák kisarjadnak, mutatkozik meg Schiller esztétikai-elméleti írásaiban az a szükséglet, amely ehhez a problémafelvetéshez vezetett, s egyben az a funkció is, amelyet e probléma megoldása kap itt. Amikor Schiller az esztétika elvét játékösztönként rögzíti (szemben a formaösztönnel és az anyagösztönnel, amelyek elemzése, mint Schiller esztétikai írásai egyáltalán, igen sok értékeset tartalmaznak az eldologiasodás kérdésével kapcsolatban), hangsúlyozza: „Mert hogy végül egyszerre kimondjam: az ember csak akkor játszik, amikor a szó teljes értelmében ember, és *csak akkor egészen ember, ami-*

[90] Kritik der Urteilskraft, 77. §.

kor játszik."[91] Amikor itt Schiller az esztétika elvét messze túlfeszíti az esztétikán, és az ember társadalmi létezésének értelmét kutató kérdés megfejtésének kulcsát keresi benne, ezzel a klasszikus filozófia alapkérdése mutatkozik meg nagyon világosan. Egyrészt elismerik, hogy a társadalmi lét megsemmisítette az embert mint embert. Másrészt ugyanakkor rámutatnak arra az elvre: *hogyan kell a társadalmilag megsemmisített, szétaprózott, részrendszerek között megosztott embert gondolatilag újra helyreállítani, egységesíteni.* Ha itt világosan megpillanthatjuk a klasszikus filozófia alapproblémáját, ugyanakkor, vállalkozásának nagyszerűségével, módszerének jövőbe mutató perspektívájával párhuzamosan kudarcának szükségszerűsége is megmutatkozik. Mert míg a korábbi gondolkodók naivan megmaradtak az eldologiasodás gondolatformáiban, vagy legfeljebb (mint a Plehanov által idézett esetekben) objektív ellentmondásokba kényszerültek, itt a kapitalista ember társadalmi létének problematikája a maga teljességében benyomul a tudatba.

„Ha az egyesítés hatalma – mondja Hegel – eltűnik az emberek életéből, és az ellentétek elveszítik eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat, és önállóságot nyernek, akkor lép fel a filozófia iránti igény."[92] Ugyanakkor azonban megmutatkoznak azok a korlátok is, amelyek ezt a kísérletet akadályozzák. Objektíve, amennyiben a kérdésfeltevés és a válasz is elejétől fogva csak a tisztán gondolatira korlátozódik. Ez a korlát annyiban objektív, amennyiben itt a kritikai filozófia dogmatizmusa húzódik meg: még ha metodikai szempontból túlvitték is a formális-racionális, diszkurzív értelem korlátain, és így a Spinoza–Leibniz-típusú gondolkodókkal

[91] Schiller: Levelek az esztétikai nevelésről, XV. levél. Válogatott esztétikai írásai, Bp., 1960. 221.

[92] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, Werke, I. 174.

szemben kritikai lett is, mégis, metodikai *alapállása* racionalista maradt. A racionalitás dogmája érintetlenül marad meg, nem lépnek túl rajta.[93] Ugyanakkor a korlát szubjektív jellegű, mivel az elv, melyet így felfedeztek, tudatossá válásával együtt leleplezi saját érvényességének szűk határait. Ha az ember csak ott ember, „ahol játszik", úgy az élet minden tartalma megérthető ugyaninnen, és ebben a formában – mármint az esztétikaiban, bármilyen széles körűen fogjuk is fel – kiragadható az eldologiasító mechanizmus gyilkos hatása alól. De ez csak annyiban válik lehetségessé, *amennyiben* ezek a tartalmak esztétikaivá válnak. Vagyis: a világot vagy esztétizálni kell, ami kitérést jelent a tulajdonképpeni probléma elől és egy másik módon megint csak merőben kontemplatívvá teszi a szubjektumot, megsemmisíti a „tényleges cselekvést". Vagy pedig az esztétika elvét emelik az objektív valóság alkotóelvévé: akkor azonban mitologizálni kell az intuitív értelem meglelését.[94]

[93] Az *ez elleni* oppozícióban rejlik a kései Schelling filozófiájának dologi magva. Csak: itt már tiszta reakcióba csap át a gondolatilag mitologizáló módszer. Minthogy Hegel – ahogy erre rá kell mutatni itt – a racionalista módszer abszolút csúcsát jelenti, meghaladása csak gondolkodás és lét immáron *nem-kontemplatív* viszonyában, az azonos szubjektum-objektum *konkrét* felmutatása révén történhet. Schelling arra az abszurd kísérletre vállalkozik, hogy ezt az utat fordított irányban, tisztán gondolatilag járja végig, és ezáltal, mint a klasszikus filozófia valamennyi epigonja, az üres irracionalitás dicsőítéséhez jut el, valamiféle reakciós jellegű mitológiához.

[94] Anélkül hogy itt lehetőségem lenne a probléma történetébe való alaposabb elmélyedésre, csak arra szeretnék rámutatni, hogy itt van az a módszerbeli hely, ahonnan a romantika problémafelvetése megérthető. Olyan fogalmak, mint az ismert, de ritkán megértett „irónia", ebből a tényállásból fakadnak. Éppen a – méltatlanul – elfeledett Solger az, aki – Fr. Schlegel mellett – éles kérdésfeltevésével a dialektikus módszer előfutáraként, Schelling és Hegel között valami hasonló helyet foglal el, mint Maimon Kant és Fichte között. A mitológiának a schellingi eszté-

Ez a létrehozásbeli mitologizálás – Fichtétől kezdve – annál is inkább a klasszikus filozófia metodikai szükségszerűsége, élet-halál kérdése lesz, minthogy a kritikus állásfoglalás arra kényszerül, hogy azokkal az antinómiákkal párhuzamosan, amelyeket a számunkra adott valóságban és a mi, ehhez a valósághoz való viszonyunkban felfed, a szubjektumot is ennek megfelelően gondolatilag darabokra szakítsa (vagyis: az objektív valóságban adott szétszakítottságát gondolatilag, néha még előre is szaladva, reprodukálja). Hegel különféleképpen gúnyolódik Kant „lélekzsák"-ján, amelyben a különféle „képességek" (elméleti, gyakorlati stb.) találhatók, s amelyből „elő kell kotorni" azokat. Hogy azonban a szubjektumnak ezt az önállóvá lett részekre való szétesését, aminek az empirikus realitását, sőt, szükségszerűségét ő maga sem képes kétségbe vonni, leküzdhesse, nincs más út, mint hogy ezt a szétszakítottságot, ezt a széthullást valamely konkrét-totális szubjektumból származtassa. A művészet, mint már láttuk, Janus-arcot mutat itt, felfedezésének nem lehet más eredménye, mint hogy vagy újabb területtel növeljük a szubjektum szétszakítottságát, vagy a totalitás konkrét felmutathatóságának ezt a szilárd talaját elhagyjuk, és (a művészetet legfeljebb példaként használva fel) a „létrehozás" kérdését a szubjektum oldaláról tekintsük. Tehát nem arról van már szó –

tikában játszott szerepe is a problémának ebből az állásából magyarázható. Szembetűnő efféle problémafelvetéseknek a természetnek mint hangulatnak a fogalmával való közeli összefüggése. Hogy a világ valóban kritikai, nem metafizikusan hiposztazált, művészi felfogása, a szubjektum egységének még további szétszakításához, tehát a valóság eldologiasodásszimptómáinak még nagyobb elszaporodásához vezet, azt a következetesen modern művészetfelfogás későbbi fejlődése megmutatja. (Flaubert, Konrad Fiedler stb.) Vö. ezzel kapcsolatban, módszertani szempontból, Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik (Logos. IV. évf.) c. tanulmányomat.

mint Spinoza esetében –, hogy a valóság objektív összefüggését a geometria mintája alapján hozzák létre. Sokkal inkább: *ez* a létrehozás számít egyidejűleg a filozófia előfeltételének és feladatának is. Ez a létrehozás kétségbevonhatatlanul adott („vannak a priori szintetikus ítéletek – hogyan lehetségesek?" hangzik a kérdés már Kantnál), arról van szó, hogy ennek a különféleségbe szóródó létrehozás-formának a – nem adott – egységét mégis mint valamely teremtő szubjektum produktumát levezessük. Végső soron tehát: meg kell teremteni a „teremtő" szubjektumot.

4.

A kérdésfelvetés ezáltal túlmegy a puszta ismeretelméleten, amely csupán a gondolkodás és cselekvés azon formáinak „lehetőségfeltételeit" próbálta felkutatni, melyek a „mi" valóságunkban adva vannak. Egyértelműen felszínre bukkan itt kultúrfilozófiai tendenciája, az a törekvés, hogy a szubjektum eldologiasodott szétszakítottságát és objektumainak – ugyancsak eldologiasodott – merevségét és áthatolhatatlanságát leküzdje. Goethe, miközben azt a hatást elemzi, melyet Hammann gyakorolt fejlődésére, világosan kimondja végül ezt a követelést: „Minden, amire az ember vállalkozik, akár tettel, akár szóval, akár más módon produkálja is, fakadjon egyesült erői teljességéből; minden elvetendő, ami elkülönül."[95] Miközben azonban, ami már a művészet problémájának központi szerepe kapcsán is jelentkezett, nyilvánvalóvá válik a szétaprózott és újra egyesítendő *ember* irányába tett fordulat, nem maradhatnak elrejtve többé azok a jelentések

[95] Goethe: Életemből, Költészet és valóság, XII. könyv. Budapest, 1965. 472.

sem, amelyekkel a szubjektum „mi"-je (Wir) a különböző fokokon rendelkezik. Az, hogy a problematika itt élesebben a tudatba hatolt, hogy félig tudatos probléma-összefonódások és ekvivokációk itt nehezebben következhetnek be, mint a természetfogalom esetében, csak még bonyolultabbá teszi a kérdést. A szubjektum egységének helyreállítása, az ember gondolati megmentése tudatosan a szétszakítottságon és szétaprózottságon keresztül vezető utat járja. A szétaprózottság alakulatait mint az újra helyreállítandó emberhez vezető út szükségszerű szakaszait fogják fel, és ezek egyidejűleg fel is oldódnak a lényegnélküliség semmijébe, amikor a megragadott totalitáshoz való helyes viszonyukba kerülnek, amikor dialektikussá lesznek. „Az ellentétek – mondja Hegel –, melyek egykor szellem és anyag, lélek és test, hit és értelem, szabadság és szükségszerűség stb. formáiban és korlátok közé szorított szférákban még bizonyos módon jelentősek voltak, s az emberi érdeklődésre számot tartottak, az ész és érzékiség, intelligencia és természet, általános fogalommal szólva abszolút szubjektivitás és abszolút objektivitás formáiba mentek át a műveltség előrehaladtával. Az ész egyedüli érdeke, hogy ezeket a megszilárdult ellentéteket felszámolja. S ennek az érdekének nem az az értelme, mintha most már az ész a szembeállítással és a korlátozással általában szembefordulna; mert a szükségszerű fejlődés az élet tényezője, mely örök szembefordulásként alakul: és a totalitást, a maga legmagasabb fokú elevenségében, csupán a legnagyobb fokú szétválasztottságból lehet helyreállítani."[96] Az ismeret teremtőjének megteremtése, genezise, a magánvaló dolog irracionalitásának feloldása, az eltemetett ember feltámasztása tehát konkrétan

[96] Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, Werke, I. 173. k. A fenomenológia egy ilyen módszer (Hegel által is) felülmúlhatatlan kísérlete.

a *dialektikus módszer* kérdésére összpontosul. Az intuitív értelemnek (a racionalista megismerési elv metodikai meghaladásának) a követelménye ebben ölt világos, objektív és tudományos alakot.

Természetesen a dialektikus módszer története egészen mélyen visszanyúlik a racionalista gondolkozás kezdeteihez. Az a fordulat azonban, mely e kérdés tekintetében most végbemegy, minőségileg különbözik minden korábbi kérdésfelvetéstől (maga Hegel pl. Platónt tárgyalva lebecsüli ezt a különbséget). Mert a fogalmak merevségének feloldása valamennyi korábbi kísérletben, mely a dialektika segítségével próbált kitörni a racionalizmus korlátai közül, nem vonatkozott ezzel a világossággal és egyértelműséggel a tartalom logikai problémájára, az irracionalitás problémájára, úgyhogy – Hegel fenomenológiájában és logikájában – most először figyelhető meg valamennyi logikai probléma tudatosan új felfogása, először történik kísérlet arra, hogy a tartalom minőségi anyagi jellegére, a logikai-filozófiai értelemben vett anyagra alapozzák őket.[97] Létrejön a *konkrét fogalom* egészen új – természetesen magánál Hegelnél még igen problematikus, őt követően pedig komolyan tovább nem épített – logikája, a totalitás logikája. Még döntőbben új itt az a mozzanat, hogy a szubjektum sem nem változatlan szemlélője csupán a lét és a fogalmak objektív dialektikájának (mint az eleatáknál vagy magánál Platónnál), sem nem tisztán gondolati lehetőségeik gyakorlatias beállítottságú ura (mint a görög szofistáknál), hanem hogy a dialektikus folyamat, a merev

[97] Lask, a legélesebb elméjű és legkövetkezetesebb modern újkantiánus, szintén nagyon világosan ismeri fel ezt a fordulatot Hegel logikájában: „A kritikus is igazat kell hogy adjon Hegelnek abban: ha a dialektikusan változó fogalmak elfogadhatók, *akkor és csak akkor* lehetséges az irracionalitás meghaladása." Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübingen, 1902. 67.

formák merev szembeállásának feloldása, lényegszerűen *szubjektum és objektum* között zajlik le. Nem mintha az egyes korábbi dialektikusok számára teljesen rejtve maradtak volna a szubjektivitás különböző szintjei, melyek a dialektika során keletkeznek (gondoljunk csupán a *ratio*-ra és *intellectus*-ra Nicolaus Cusanusnál), de ez a relativizálás csak arra vonatkozik, hogy különböző szubjektum-objektum viszonyokat egymás mellé vagy fölé rendelnek, vagy legfeljebb dialektikusan egymásból eredeztetnek; nem jelenti azonban még a szubjektum-objektum viszony relativizálását, képlékennyé tevését magát. És csak ebben az esetben, amikor „az igazat nem csupán szubsztanciának, hanem éppannyira szubjektumnak is"[98] tekintik; amikor a szubjektum (a tudat, a gondolkodás) a dialektikus folyamatnak egyidejűleg teremtője is, produktuma is; ha ennek következtében egyidejűleg egy önmaga teremtette világban mozog, melynek tudatos alakja ő maga, és ez a világ mégis a legteljesebb objektivitással érvényes a számára, csak ebben az esetben lehet megoldottnak tekinteni a dialektika és vele együtt a szubjektum és objektum, gondolkodás és lét, szabadság és szükségszerűség stb. ellentétei feloldásának problémáját.

Úgy látszik, mintha a filozófia ezáltal visszatérne az újkor kezdetének nagy rendszerezőihez. Nagyon közelinek látszik ehhez az állásponthoz az eszmék rendjének és kapcsolatának a dolgok rendjével és kapcsolatával való spinozai azonossága. A rokonság annál is megvesztegetőbb (és a korai Schelling rendszeralkotására erősen hatott is), minthogy ennek az azonosságnak az alapját Spinoza is az objektumban, a szubsztanciában találta meg. A geometriai konstrukció a létrehozás elveként csak azért lehet a valóság létrehozója, mert az objektív valóság öntudatának mozzanatát képviseli. Ennek az ob-

[98] Hegel: Phänomenologie, Előszó, Werke, II. 14.

jektivitásnak azonban itt minden szempontból ellenkező az iránya, mint Spinozánál, akinél minden szubjektivitás, minden egyes tartalom, minden mozgás a semmibe vész e szubsztancia merev tisztasága és egysége előtt. Ha tehát itt újra a dolgok kapcsolatának és az eszmék kapcsolatának azonosságát kell megtalálni, és ugyanígy a létalapot kell elsődleges elvnek tekinteni, ez az azonosság azonban éppen a konkrétság és a mozgás magyarázatául kell hogy szolgáljon, úgy világos, hogy éppen a szubsztancia, éppen a dolgok rendje és kapcsolata ment át szükségképpen alapvető jelentésváltozáson.

A klasszikus filozófia előre is nyomult eddig a jelentésváltozásig, és kidolgozta az új, először megmutatkozó szubsztanciát, a dolgok filozófiailag immáron alapvető rendjét és kapcsolatát: *a történelmet.* Annak okai, hogy itt és csak itt volt konkrét talaja a genezisnek, rendkívül sokszálúak, felsorolásuk majdhogynem egész eddigi fejtegetésünk rekapitulációját jelentené, mert majdnem minden megoldhatatlan probléma mögött a történelemhez vezető út rejtőzik a megoldás útjaként. Másrészt azonban – legalább utalásszerűen – mégis ki kell térni e motívumok egyikére-másikára, mert genezis és történelem összekapcsolódásának *logikai szükségszerűsége* maga a klasszikus filozófia számára sem tudatosult teljesen és (később tárgyalandó társadalmi-történelmi okokból) nem is tudatosulhatott teljesen. Már a XVIII. századi materialisták felismerték azt a tényt, hogy a racionalizmus rendszere számára a történeti keletkezésben a megismerhetőség korlátja rejlik.[99] Észdogmatizmusuknak megfelelően azonban az álta-

[99] Vö. Plehanov: I. m. 15. k., 57. stb. Itt azonban *módszertanilag* csupán a formalista racionalizmus kerül megoldhatatlan feladat elé. Mindegy, hogyan értékelhetjük e kérdések középkori megoldásainak *tárgyi*-tudományos becsét, annyi bizonyos, hogy a középkor számára itt nem jelentkezett probléma, különösen nem megoldhatatlan. Elég, ha Holbach megfogalmazását, melyet Plehanov idéz, miszerint nem tudhatjuk: „Mi

lában vett emberi ész örök, feloldhatatlan korlátait vélték itt megpillantani. A probléma logikai-módszertani oldala azonban könnyen áttekinthető, ha meggondoljuk, hogy a racionalista gondolkodás, amikor az absztrakttá tett formatartalmak formális kalkulálhatóságához jut el, ezeket a tartalmakat – a mindenkor érvényes vonatkozási rendszer keretein belül – *megváltoztathatatlanként kell hogy definiálja. A valódi tartalmak* keletkezése, a történelem problémája e gondolkozás számára csak olyan törvények rendszerének formájában ragadható meg, amely arra törekszik, hogy valamennyi *előreláthatő lehetőséggel* számoljon. Az, hogy ez mennyiben érhető el, nem tartozik ide; módszertanilag az a lényeges, hogy ezzel egyrészt a tartalom minőségének és konkrétságának, másrészt a tartalom kialakulásának, vagyis a történelmi alakulásnak a megismeréséhez vezető utat *maga a módszer* zárta el: minden ilyen törvény lényegéhez tartozik, hogy – saját érvényességének területén – per definitionem nem történhet semmi új, és még ilyen törvények teljesnek gondolt rendszere is csak minimumra csökkentheti az egyes törvények korrigálandóságát, de az új kalkulatorikus megragadására nem képes. (A „hibaforrás" fogalma csupán szaktudományos fogalompótlék azon tény kifejezésére, hogy az alakulás, az új a racionális megismerés számára mint magánvaló dolog jelentkezik.) Ha azonban a genezis, amint ezt a klasszikus filo-

volt előbb, a tyúk vagy a tojás?", összehasonlítjuk, mondjuk, Eckhart mester kijelentésével: „A természet csinálja a férfit a gyermekből és a tyúkot a tojásból: Isten csinálja a férfit a gyermek előtt és a tyúkot a tojás előtt." (Der Sermon vom edlen Menschen.) Magától értetődően itt *kizárólag* a kétféle *módszertani* beállítottság különbségéről van szó. Ezeknek a módszertani korlátoknak az alapján, amelyek éppen a történelmet mutatják fel magánvaló dologként, Plehanov joggal nevezte ezeket a materialistákat a történelem vonatkozásában naiv idealistáknak. Vö. Zu Hegels 60. Todestag, Neue Zeit, X. évf. I. 273.

zófia értelmezi, végrehajtható, úgy logikai alapként létre kell hozza a változó tartalmak logikáját, melyek számára éppen a történelemben, a történelmi alakulásban, a minőségi új szüntelen keletkezésében és csak itt találhatja meg a dolgok példaszerű rendjét és kapcsolatát.[100]

Mert amíg ez az alakulás, amíg ez az új csupán a módszer korlátjaként s nem egyidejűleg annak eredményeként, céljaként és szubsztrátumaként jelentkezik, a fogalmak – hasonlóan a megélt valóság dolgaihoz – meg kell hogy őrizzék azt a merev önmagukba zártságukat, melyet csak színleg szüntet meg más fogalmak *mellérendelése*. Csak a történelmi alakulás szünteti meg valóban a dolgok és a dologfogalmak – készen lelt – önállóságát és ezáltal előidézett merevségét. „Mert csakugyan – mondja Hegel test és lélek viszonyáról –, ha feltételezzük, hogy a kettő egymással szemben *abszolút önálló*, akkor éppoly áthatolhatatlanok egymás számára, ahogyan – a feltevés szerint – minden anyag áthatolhatatlan egy másik számára, és csak kölcsönös nemlétükben, pórusaiban található; mint ahogyan Epikurosz is a pórusokat jelölte meg az istenek tartózkodási helyéül, de következetesen nem terhelte őket azzal, hogy valamilyen közösségük legyen a világgal."[101]

[100] Itt is csak egészen röviden utalhatunk a probléma keletkezésének történetére. E kérdésben már igen hamar megfogalmazást nyertek az ellentétek. Utalok pl. Friedrich Schlegel kritikájára Condorcet az irányú kísérletével kapcsolatosan (1795), mely a történelem (bizonyos mértékig Comte–Spencer típusú) racionalista magyarázatát akarta adni. „Az ember tartós tulajdonságai a tiszta tudomány tárgyát képezik, ezzel szemben az *ember változásai*, méghozzá mind az egyes emberé, mind a tömegé, az emberiség tudományos történetének tárgyai." (Prosaische Jugendschriften, Wien, 1906. II. 52.)

[101] Enzyklopädie, 389. §. Itt természetesen *csak* a módszertani kérdés jelentős a számunkra. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy minden kontemplatív, formál-racionalisztikus fogalom ezt a dologi áthatolhatatlanságot mutatja. A dologfogalmakból funkciófogalmakra való modern átme-

A történelmi alakulás azonban feloldja a mozzanatoknak ezt az önállóságát. Éppen mivel a velük való adekvátságra törekvő megismerést arra kényszeríti, hogy a fogalomalkotást a tartalmira, a jelenségek minőségi egyediségére és újdonságára építse fel, arra is kényszeríti egyidejűleg, hogy egyetlen ilyen elemet se hagyjon meg a maga puszta egyszeriségében, hanem a megragadhatóság módszertani helyéül a történelmi világ konkrét totalitását, magát a konkrét és totális történelmi folyamatot jelöli ki számára.

Ezzel a beállítottsággal, ahol a magánvaló dolog irracionalitásának mindkét fő mozzanata, az egyes tartalom konkrétsága és a totalitás immár pozitívan alkalmazva, a maguk egységében jelennek meg, megváltozik egyidejűleg elmélet és gyakorlat s vele szabadság és szükségszerűség viszonya is. A valóság általunk, magunk által létrehozott volta elveszíti itt különben többé-kevésbé fiktív lényegét: történelmünket – Vico fentebb már idézett profétikus szavai szerint – mi magunk csináltuk, és ha képesek vagyunk arra, hogy a valóság egészét történelemnek (tehát a *mi* történelmünknek, mert másmilyen nincs) fogjuk fel, úgy valóban felemelkedtünk arra az álláspontra, ahol a valóságot saját magunk „tényleges cselekvésé"-nek tekinthetjük. A materialisták dilemmája értelmét vesztette, mert racionalista korlátozottságnak bizonyul, a formális értelem dogmatizmusának, mely tetteinkként csak tudatos cselekedeteinket képes elismerni, amely a történelem általunk létrehozott környezetét, a történelmi folyamat produktumát bennünket idegen törvényszerűségek alapján befolyásoló valóságnak fogja fel.

---

net a dolognak *ezen* a mibenlétén nem változtat, mivel a funkciófogalmak az itt egyedül mértékadó forma-tartalom viszonyban a dologfogalmaktól semmiben nem különböznek, sőt, éppen ezt a formálisan racionalisztikus struktúrájukat viszik a végsőkig.

Itt azonban, ahol a frissen szerzett ismeret, „az igaz", mint ahogy azt Hegel a *Fenomenológiá*-ban leírja, azzá a „baccháns forgatag"-gá változik, melytől „nincs egyetlen tagunk, mely ne lenne részeg", ahol az ész látszólag fellebbenti a szentség saisi fátyolát, hogy – Novalis hasonlatával élve – önmagát pillantsa meg a rejtély megoldásaként, újólag jelentkezik, most azonban már egészen konkrétan, e gondolkodás döntő kérdése: *a tényleges cselekvés, a genezis szubjektumára való rákérdezés*. Mert szubjektum és objektum, gondolkodás és lét egységének, melynek bizonyítására és kimutatására a „tényleges cselekvés" vállalkozott, beteljesülési helye és szubsztrátuma valójában a gondolati meghatározások genezisének és a valóságalakulás történetének egységében van. Ez az egység azonban csak akkor számíthat megragadott egységnek, ha a történelemben nem csupán e problémák megoldhatóságának módszertani helyére mutatunk rá, hanem a „mi"-t („wir"), a történelem szubjektumát, azt a „mi"-t, amelynek cselekvése valójában a történelem, *konkrétan* fel lehet mutatni.

Ezen a ponton a klasszikus filozófia azonban takarodót fújt, és fogalmi mitológiában, annak kiúttalan labirintusában tévedt el. A következő fejezet feladata, hogy kimutassa okát, miért nem találhatták meg a genezisnek ezt a konkrét szubjektumát, ezt a módszertanilag megkívánt szubjektum-objektumot. Itt csupán az a dolgunk, hogy befejezésül rámutassunk azokra a korlátokra, amelyek ezekből a tévelygésekből a klasszikus filozófia számára adódtak. Hegel, aki minden vonatkozásban e fejlődés csúcspontját jelenti, kereste a legkomolyabban ezt a szubjektumot is. Az a „mi", amelynek meglelésére ő képes volt, köztudomásúlag: a világszellem, vagy helyesebben szólva, annak konkrét alakjai, az egyes népszellemek. Ha most – egyelőre – eltekintünk e szubjektum mitologizáló és ezért absztrakt jellegétől, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy ha Hegel minden előfeltételét kritikátlanul

elismernénk is, ez a szubjektum még akkor sem lett volna képes betölteni a neki szánt módszertani-rendszertani funkciót (Hegel álláspontjáról sem). Mert a népszellem Hegel számára is csak a világszellem valamely „természeti" meghatározottsága lehet, vagyis olyan, „amelyik csak az emelkedettebb pillanatokban, nevezetesen *saját lényegéről alkotott tudatában* hagyja el korlátait, és csak ebben a felismerésben rendelkezik abszolút igazságával, közvetlen *létében* azonban nem"[102]. Ebből mindenekelőtt az következik, hogy a népszellem csak látszólag a történelem szubjektuma, csak látszólag tetteinek tettese: sokkal inkább a világszellem az, ami felhasználva egy nép olyan „természeti meghatározottságát", mely az aktuális követelményeknek, a világszellem eszményének megfelel, *e népen át, ezen keresztüllépve,* a saját tetteit véghezviszi.[103] Így azonban a tevés maga a tettes számára is transzcendens lesz, és a látszólag kivívott szabadság észrevétlenül azokra a magukat mozgató törvényekre való reflexió fiktív szabadságává változik, mellyel a Spinoza-féle kőnek is rendelkeznie kellene, ha tudata lenne. Hegel az így készen talált történelmi struktúra számára, melynek létezését realista zsenialitása sem nem tudta, sem nem akarta tagadni, „az ész cselé"-ben keresett magyarázatot. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy „az ész csele" csak akkor lehet több mitológiánál, ha a valódi ész fellelhető, és valóban konkrétan felmutatható. Abban az esetben ez valóban zseniális magyarázat a történelem még nem tudatos fokozataira. Ezeket azonban csupán az önmagát meglelt ész már elért állapotából lehet egyáltalán fokozatoknak érteni és értékelni.

Ez az a pont, ahol a hegeli filozófia módszertani szükségszerűségképpen mitológiába torkollik; mert – mivel lehetet-

[102] Werke, II. 267.

[103] Rechtsphilosophie, 345–347. §. Enzyklopädie, 548–552. §.

lenné vált a számára, hogy az azonos szubjektum-objektumot magában a történelemben lelje meg – arra kényszerül, hogy túllépjen a történelmen, és a történelmen túl találja meg az önmagát elért ész birodalmát, ahonnan aztán a történelmet fokozatnak, az utat „az ész cselé"-nek lehet tekinteni. A történelem nem képes arra, hogy a rendszer totalitásának eleven testét alkossa: az „abszolút szellem"-ben, a művészetben, vallásban, filozófiában kicsúcsosodó rendszer egészének egy része, mozzanata lesz csupán. De a történelem túlságosan is a természetes, egyedül lehetséges életeleme a dialektikus módszernek ahhoz, hogy bármely ilyen kísérlet sikerülhetne. A történelem egyrészt – immár módszertanilag következetlenül – döntően benyomul azoknak a szféráknak a felépítésébe, amelyeknek már módszertanilag a történelmen túl kellene lenniök.[104] Másrészt a történelemmel kapcsolatos, ilyen nem helyénvaló és következetlen hozzáállás révén, ez maga megfosztódik éppen a hegeli rendszer szempontjából oly nélkülözhetetlen lényegétől. Mert először magához az észhez való viszonya véletlenszerűnek tűnik fel immár. „Hogy mikor? és hol? és milyen formában lépnek fel az ész ilyen önreprodukt-

[104] A rendszer legutolsó megfogalmazásaiban a történelem a jogfilozófiából az abszolút szellemhez való átmenet. (A Fenomenológiában a viszony bonyolultabb, de módszertanilag ugyanolyan kevéssé egyértelmű és tisztázott.) Az „abszolút szellem"-nek tehát, mivel az őt megelőző mozzanatnak, a történelemnek az igazsága, Hegel logikája szerint meg kellett volna szüntetnie magában a történelmet. Azt azonban, hogy a történelem nem számolható fel a dialektikus módszerben, maga Hegel filozófiatörténetének lezárása tanítja, ahol a rendszer csúcspontján, az „abszolút szellem" önmaga-elérésének mozzanatában, a történelem mégiscsak újra színre lép, és a maga részéről túlmutat a filozófián: „Az, hogy a gondolati meghatározások ilyen fontossággal rendelkeztek, olyan további felismerés, amely nem tartozik a filozófia történetébe. Ezek a fogalmak a világ szellemének legegyszerűbb kinyilatkoztatásai: ezek, a maguk konkrétabb alakjában, a történelem." Werke, XV. 618.

ciói filozófiaként, az véletlenszerű" – írja Hegel[105] *A filozófia szükségletéről* szóló, korábban idézett hely befejezésül. Ezzel a véletlenszerűséggel azonban a történelem visszacsúszik éppen hogy leküzdött fakticitásába és irracionalitásába. És ha viszonya az őt megértő észhez nem egyéb, mint valamely irracionális tartalomé egy általános formához, amelynek számára a konkrét hic et nunc, hely, idő és konkrét tartalom véletlenszerű, úgy az ész maga is áldozatul esik a dialektika előtti módszerek valamennyi, a magánvaló dologgal kapcsolatos antinómiájának. Másodszor, az abszolút szellem és történelem közötti tisztázatlan viszony arra kényszeríti Hegelt, hogy feltételezze a történelem módszertanilag egyébként nehezen megérthető *végét,* ami az ő saját jelenében, az ő valamennyi elődjét kiteljesítő, azok igazságát jelentő filozófiarendszerében következik be. Aminek szükségszerű következménye, hogy a történelemnek a mélyebben húzódó, tulajdonképpeni történelmi területeken, így a porosz restauráció államában is, véget kell érnie. Harmadszor, a történelemtől eloldozott genezis saját fejlődésvonalán fut, kezdve a logikával, a természeten át a szellemig. Mivel azonban valamennyi kategóriaformának és mozgásuknak történelmisége meghatározó jelleggel hatol be a dialektikus módszerbe, mivel dialektikus genezis és történelem objektív, lényegi szükségszerűséggel függenek össze, és itt csupán a klasszikus filozófia programjának megoldatlansága következtében járnak külön utakon, elkerülhetetlen, hogy ez a történelemfelettinek gondolt folyamat lépésről lépésre ne a történelem struktúráját mutassa. S miközben az absztrakttá, kontemplatívvá vált módszer a történelmet meghamisítja és megerőszakolja, őt magát az uralma alá nem kényszerített történelem erőszakolja meg, és tépi

[105] Werke, I. 174. Ez a véletlenszerűség Fichténél magától értetődően még nagyobb hangsúlyt kap.

szét darabokra. (Elég, ha a logikából a természetfilozófiába való átmenetre gondolunk.) Ezáltal azonban – ahogyan ezt Marx[106] Hegelről írott kritikájában különös élességgel kiemelte – a „szellem", az „eszme" demiurgoszi szerepe puszta fogalmi mitológiává lesz. Újra azt kell mondanunk – magáról Hegel filozófiájának álláspontjáról –: a demiurgosz itt csak színleg csinálja a történelmet. Ebben a látszatban azonban teljesen semmivé foszlik a klasszikus filozófiának az a kísérlete, hogy a formális-racionalisztikus, a polgári-eldologiasodott gondolkodás korlátait gondolatilag áttörje, és így az eldologiasodás által megsemmisített embert gondolatilag újra helyreállítsa. A gondolkodás szubjektum és objektum kontemplatív dualitásába csúszik vissza.[107]

A klasszikus filozófia bár életalapjának valamennyi antinómiáját a saját maga számára elérhető legvégső gondolati kiélezettségig vitte, a lehető legmagasabb szintű gondolatisággal fejezte ki azokat: mégis, ezek ennek a gondolkodásnak a számára is feloldatlan és feloldhatatlan antinómiák maradnak. A klasszikus filozófia tehát fejlődéstörténetileg abban a paradox helyzetben van, hogy célja a polgári társadalom gondolati síkon történő meghaladása, az abban és azáltal megsemmisített ember spekulatív módon való életre keltése, eredményeiben azonban csupán a polgári társadalom teljes gondolati reprodukálásig, apriorisztikus dedukciójáig jutott el.

[106] Vö. a Mi az ortodox marxizmus? c. tanulmányommal. (A *Történelem és osztálytudat c. kötetben került közlésre.)*

[107] Ezáltal azonban maga a logika is problematikussá vált. Hegel követelése, hogy a fogalom az „újra helyreállított lét" legyen (Werke, V. 30.), csak az azonos szubjektum-objektum valódi megteremtésének előfeltételezésével lehetséges. Azáltal, hogy ezen a ponton kudarcot vall, a fogalom kantiánus-idealista jellegű jelentést kap, amely ellentmondásban áll dialektikus funkciójával. Ennél részletesebb elemzése meghaladja e tanulmány kereteit.

Csupán ennek a dedukciónak a *miként*je, a dialektikus módszer mutat túl a polgári társadalmon. Ez azonban még magában a klasszikus filozófiában csupán e feloldatlan és feloldhatatlan antinómiák formájában fejeződik ki, melyek természetesen azoknak az antinómiáknak a legmélyebb és legnagyobbszabású gondolati kifejezését jelentik, melyek a polgári társadalom létének alapját képezik, melyeket ez a társadalom – természetesen összezavart és szubaltern formákban – szakadatlanul megtermel és újratermel. A klasszikus filozófia ezért csupán a feloldatlan antinómiákat hagyja örökül a rákövetkező (polgári) fejlődésnek. Útja azon fordulatának a folytatása, amely legalább módszertanilag kezdett túlmutatni ezeken a korlátokon, a dialektikus módszer, mint a történelem módszere, annak az osztálynak a számára maradt fenntartva, amely képes volt arra, hogy az azonos szubjektum-objektumot, a „tényleges cselekvés" szubjektumát, a genezis „mi"-jét életének alapjából önmagában fedezze fel: és ez az osztály a proletariátus.

III. A PROLETARIÁTUS ÁLLÁSPONTJA

Marx világosan leszögezte a proletariátus sajátos helyzetét a társadalom és a történelem vonatkozásában, azt az álláspontot tehát, ahonnan lényege a társadalmi-történelmi fejlődési folyamat identikus szubjektum-objektumaként érvényre jut. Már a hegeli jogfilozófiáról írt fiatalkori kritikájában ezt olvashatjuk: „Ha a proletariátus az *eddigi világrend felbomlását* hirdeti, ezzel csak *saját létezésének titkát* mondja *ki*, mert *ő* ennek a világrendnek *tényleges* felbomlása."[108] A proletariátus önismerete tehát egyszersmind a társadalom lényegé-

[108] A hegeli jogfilozófia kritikájához.. Bevezetés, MEM, 1. köt. 390.

nek objektív megismerése is. A proletariátus osztálycéljainak követése egyszersmind a társadalom – objektív – fejlődési céljainak tudatos megvalósítását jelenti, amelyek azonban a proletariátus tudatos hozzájárulása nélkül absztrakt lehetőségek, objektív korlátok kell hogy maradjanak.[109]

Mi változott meg azonban ezzel az állásfoglalással társadalmilag, sőt, magában a társadalommal kapcsolatos gondolati állásfoglalás lehetőségében is? „Közvetlenül": semmi. Mert a proletariátus a kapitalista társadalmi rend produktumaként jelenik meg. Létezésének formái, mint ezt az első fejezetben már megmutattuk, olyan természetűek, hogy az eldologiasodásnak bennük kell a legpregnánsabban és legkiáltóbban megmutatkoznia, az ember legmélyebb elembertelenedését létrehoznia. A proletariátus tehát osztozik a burzsoáziával valamennyi életmegnyilvánulás eldologiasodásában. Marx így ír erről: „A vagyonos osztály és a poletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenülést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenülésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja, és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja; a második osztály megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne."[110]

[109] Vö. a Mi az ortodox marxizmus? – az Osztálytudat és az A történelmi materializmus funkcióváltása című tanulmányaimat. *(Mindhárom a Történelem és osztálytudat c. kötetben. A harmadikat l. ebben a kötetben is.)* Sajnos nem tudtam elkerülni, hogy ezekben a tematikailag szorosan összefüggő dolgozatokban helyenként ismétlődésekre ne kerüljön sor.

[110] Marx–Engels: A szent család, MEM, 2. köt. 34.

Az tehát a látszat, mintha az objektív valóságban – még a marxizmus világnézete számára is – semmiféle változás nem ment volna végbe; csupán „megítélésének szempontja" lett más, csupán „értékelése" kapott új hangsúlyt. Ez a látszat csakugyan az igazság igen jelentős mozzanatát rejti. És ennél a mozzanatnál mindenképpen meg kell állnunk, ha csak nem akarjuk, hogy a helyes meglátások észrevétlenül önmaguk fordítottjába csússzanak át. Konkrétabban szólva: a társadalmi lét objektív valósága a proletariátus és a burzsoázia számára a *maga közvetlenségében* „ugyanaz". Ez azonban nem akadálya annak, hogy *azok a sajátos közvetítő kategóriák,* melyek által a két osztály ezt a közvetlenséget magában tudatosítja, melyek által a csupán közvetlen valóság mindkettőjük számára sajátos, objektív valósággá válik, a két osztálynak „ugyanabban" a gazdasági folyamatban elfoglalt, különböző helyzete következtében, alapvetően ne különbözzenek. Világos, hogy ezzel a kérdésfelvetéssel – más oldalról – megint a polgári gondolkodás alapkérdését, a magánvaló dolog problémáját érintettük. Mert az a feltételezés, miszerint a közvetlenül adottnak valóban *megismert* (nem csupán közvetlenül *ismert*) és ezért valóban objektív valósággá való átalakulása, tehát a közvetítő kategóriának a világképre gyakorolt hatása, csupán valami „szubjektív", csupán az egyidejűleg „ugyanolyannak" megmaradó valóság „értékelése", azt jelenti, hogy az objektív valóságot megint valamiféle magánvaló dolog jelleggel ruházzuk fel. Természetesen a megismerésnek az a fajtája, amely ezt az „értékelést" mint valami merőben „szubjektívet", a tények lényegét nem érintő dolgot fogja fel, éppen a valódi tényszerűséghez való előrenyomulást hirdeti. Öncsalása abban áll, hogy kritikátlanul viszonyul saját álláspontjának meghatározottságához (és különösen ennek az alap-

ját képező társadalmi lét általi meghatározottságához). Így pl. Rickert – hogy a maga legfejlettebb és gondolatilag a legjobban kidolgozott szintjén tekintsük ezt a történelemszemléletet – azt mondja „saját kultúrkörének" történészéről: „Ha a történész annak a közösségnek az értékeire való tekintettel alakítja ki fogalmait, amelyhez maga is tartozik, ábrázolásmódjának objektivitása kizárólag a tényanyag helyességétől függ majd, és az a kérdés, hogy vajon a múltnak ez vagy az az eseménye fontos-e, egyáltalán fel sem merül. A történész felette áll mindenfajta önkényességnek, amikor pl. a művészet fejlődését az esztétikai kultúrértékekre, valamely állam fejlődését a politikai kultúrértékekre vonatkoztatja, és a dolgok olyan ábrázolását hozza ily módon létre, amely – amennyiben tartózkodik a történelmietlen *értékítélettől* – mindenki számára érvényes, aki közösségének tagjai számára egyáltalán normatívan általánosnak ismer el esztétikai vagy politikai kultúrértékeket."[111] Az anyagilag ismeretlen, csupán formális érvényű „kultúrértékekkel", mint a történelem „értékvonatkozású" objektivitásának megalapozóival az ítélő történész szubjektivitása – látszólag – kiiktatódik, de csupán azért, hogy mint az objektivitás mércéjének, mint az objektivitáshoz elvezető személynek, neki tulajdonítsák a „saját közössége számára (vagyis: osztálya számára) érvényes kultúrértékek" *fakticitását*. Az önkény és a szubjektivitás az egyes tények anyagából és az ezekről alkotott ítéletből áttolódik magába a mércébe, az „érvényes kultúrértékekbe", melyekkel kapcsolatban *ezen a talajon állva* bármely ítélet, sőt, még érvényességük vizsgálata is lehetetlenné lesz: a „kultúrértékek" a történész számára magánvaló dolgokká lesznek; olyan strukturális fejlődés ez, melynek analógiáit első fejeze-

[111] Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 2. kiad. Tübingen, 1913. 562.

tünkben a gazdaságtanban és a joggyakorlatban fedezhettük fel. Még fontosabb azonban a kérdés másik oldala, hogy a forma-tartalom viszony magánvaló dolog jellege szükségképpen felgöngyölíti *a totalitás problémáját*. Rickert itt is olyan világossággal fejezi ki magát a dologgal kapcsolatban, amiért csak hálásak lehetünk. Miután hangsúlyozza egy anyagi értéktan módszertani szükségességét a történetfilozófia számára, így folytatja fejtegetését: „... sőt, egyetemes vagy világtörténetet *egységesen* csupán kultúrértékek rendszere segítségével lehet megírni, s ez ily módon materiális történetfilozófiát feltételez. Egyebekben azonban a merőben empirikus történelmi ábrázolások tudományos objektivitására vonatkozó kérdés szempontjából valamely értékrendszer ismerete teljességgel irreleváns."[112] Felmerül mégis a kérdés: egyes történelmi ábrázolás és egyetemes történelem ellentéte csupán *terjedelmi* kérdés-e, vagy esetleg itt is a *módszer* kérdéséről van szó? A rickerti megismeréseszménynek megfelelő történettudomány természetesen az első esetben is igen problematikusnak mutatkozna. Mert a történelem „tényeinek" – mindenféle „értékmegjelölés" ellenére – meg kell rekedniök egy nyers és megértetlen fakticitásban, mivel a totalitás megismeréséről való módszertani lemondás *módszertanilag* képtelenné tett minden olyan lehetőséget, mely valódi megértésükre, a történelmi folyamatban fellelhető valódi értelmük, funkciójuk megismerésére irányul. Az egyetemes történelem problémája azonban – mint már rámutattunk[113] – módszertani kérdés, mely a történelem legkisebb szakaszának vagy metszetének ábrázolásakor is szükségszerűen jelentkezik. Mert a történelem mint totalitás (az egyetemes történelem) sem az egyes történelmi események merőben mechanikus összegével, sem

[112] Uo. 606. k.

[113] Vö. Mi az ortodox marxizmus?

az egyes történelmi eseményekkel szemben álló transzcendens szemléleti elvvel – amely utóbbi éppen ezért csupán egy sajátos diszciplína, a történetfilozófia közvetítésével juthatna érvényre – nem azonos. A történelem totalitása sokkal inkább egy – ha mindmáig nem is tudatosodott és ezért fel nem ismert – valós történelmi erő, mely az egyes történelmi tények valóságától (és ezért: megismerésétől) nem választható el anélkül, hogy azok valóságát, fakticitását is meg ne szüntetné ezzel. Végső, valódi alapja azok valóságának, fakticitásának – s ezért egyedi tényekként való igaz megismerésük lehetőségének is. Fentebb idézett tanulmányunkban példának hoztuk fel Sismondi válságelméletét, hogy megmutassuk, milyen mértékben akadályozta a totalitás kategóriájának ki nem elégítő alkalmazása egy egyedi jelenség valódi megismerését, még valamennyi részletének helyes megfigyelése esetén is. Ott is megmutatkozott már, hogy a totalitásba való beillesztés (melynek előfeltétele az a feltételezés, hogy a tulajdonképpeni történeti valóság éppen a történelmi folyamat *egésze*) nemcsak az egyes jelenségekre vonatkozó ítéletünket változtatja meg döntő módon, hanem hogy ezáltal *az egyes jelenségek – mint* egyes jelenségek – tárgyi struktúrája, tartalmi mibenléte is alapvető változáson megy át. Még plasztikusabban érvényre jut ennek az egyes jelenségeket izoláló szemléletnek a totalitás nézőpontjával való ellentéte, ha a gép funkciójának polgári közgazdaságtani tárgyalását összehasonlítjuk Marxéval: „A gépi berendezés tőkés alkalmazásától elválaszthatatlan ellentmondások és antagonizmusok nem léteznek, mert nem magából a gépi berendezésből, hanem annak tőkés alkalmazásából nőnek ki! Minthogy tehát a gépi berendezés önmagában tekintve a munkaidőt is megrövidíti, míg tőkés módon alkalmazva a munkanapot meghosszabbítja, önmagában a termelő gazdagságát gyarapítja, tőkés módon alkalmazva a termelőt pauperrá teszi stb., a polgári közgaz-

dász egyszerűen kijelenti: a gépi berendezés önmagában való tekintése hajszálpontosan bizonyítja, hogy mindezek a kézzelfogható ellentmondások nem egyebek a közönséges valóság látszatánál, de önmagukban, tehát úgyszintén az elméletben, egyáltalán nincsenek meg."[114]

Hagyjuk most – egyetlen pillanatra – figyelmen kívül a polgári közgazdaságtan szemléletmódjának osztályjellegű, apologetikus karakterét, és vizsgáljuk tisztán módszertani szempontból az ellentétet. Így megmutatkozik majd, hogy a polgári szemléletmód, mely a gépet annak izolált egyedüliségében, merőben tényszerű „individualitásként" tekinti (mert a gazdasági fejlődésfolyamat jelenségeként *a* gép – nem pedig az egyes példány – képez a rickerti értelemben vett történelmi individuumot), valódi tárgyiságát azáltal torzítja el, hogy a kapitalista termelési folyamatban betöltött funkcióját „örök" lényegi magként, „individualitásának" elválaszthatatlan alkotórészeként köti hozzá. Módszertanilag szólva, ez a szemléletmód így minden tárgyalt történelmi tárgyat változhatatlan monásszá tesz, amely ki van rekesztve minden más – hasonlóképpen felfogott – monásszal való kölcsönhatásnak a lehetőségéből, s amelyhez minden tulajdonság, melyel közvetlen létezésében rendelkezik, megszüntethetetlen lényegiség jellegével tapadni látszik. Az ilyen monász megőriz ugyan ezáltal valamiféle individuális egyediséget, ez azonban csupán a nyers fakticitásé, az épp-így-lété. Az „értékviszony" semmit nem változtat ezen a struktúrán, mert csupán az ilyen fakticitások végtelen tömegéből való *kiválasztást* teszi lehetővé. S ahogy ezeknek az individuális-történelmi monászoknak egymásra való vonatkoztatottsága csak valamely nekik külsődleges viszony, mely csupán leírja nyers fakticitásukat, ugyanígy a kiválasztást irányító értékviszony

[114] Marx: A tőke, I. 412.

elvéhez való viszonyuk is merőben tényszerű, vagyis: véletlenszerű marad.

Emellett – s ez a XIX. század valóban jelentős történészeinek, mint pl. Riegl, Dilthey, Dvořak figyelmét nem kerülhette el – a történelem lényege éppen azoknak a *struktúraformáknak* a változásában áll, amelyek közvetítésével az embernek környezetével való konfrontációja mindenkor lezajlik, azokéban, amelyek mind külső, mind belső életének tárgyiságát meghatározzák. Ez azonban csak akkor lehetséges objektív-reális érvénnyel (és ennek megfelelően csak akkor érthető meg adekvát módon), ha egy korszak, egy alakzat stb. individualitása, egyedisége ezeknek a struktúraformáknak a sajátosságában áll, bennük és általuk lelhető fel és mutatható ki. A közvetlen valóság azonban sem az azt átélő ember, sem a történész számára nem lehet ezekben az igazi struktúraformákban adott. Ezeket először keresni kell, és meg kell találni – és az út, mely megtalálásukhoz vezet, a történelmi fejlődésfolyamat totalitásként való megismerésének az útja. Az első pillanatra az a látszat keletkezik – és aki megreked a közvetlenségben, soha, egész élete folyamán nem jut tovább ennél az „első pillantásnál" –, mintha ez a továbbmenés merőben gondolati mozgás, absztrakciós folyamat lenne. De maga ez a látszat is a puszta közvetlenség gondolkodási és érzékelési szokásaiból keletkezik, a közvetlenségéből, amelyben a tárgyak közvetlenül adott dologi formái, közvetlen létezésük és így-létük mint elsődleges, reális, objektív, „viszonyaik" ezzel szemben mint valami másodlagos jellegű, pusztán szubjektív dolog jelennek meg. Ennek a közvetlenségnek a számára ennek megfelelően minden valóságos változás valamiféle megérthetetlenként kell hogy megjelenjen. A megváltozottság tagadhatatlan ténye a közvetlenség tudatformái számára katasztrófának, hirtelen, kívülről jövő, közvetítéseket

kizáró, azonnali átalakulásnak tűnik fel.[115] Hogy az átalakulást egyáltalán megérthesse, a gondolkodásnak túl kell lépnie tárgyainak egymás iránti merev zártságán, tételeznie kell azok egymással való viszonyát, e „viszonyok" és a „dolgok" kölcsönhatását a valóságnak egyazon síkjára kell helyeznie. Minél nagyobb ez az eltávolodás a puszta közvetlenségtől, minél nagyobb távolságot fog át ezeknek a „viszonyoknak" a hálója, minél maradéktalanabbul belekerülnek a „dolgok" ezeknek a viszonyoknak a rendszerébe, annál inkább úgy látszik majd, hogy az átalakulás leveti megérthetetlenségét, katasztrófaszerű lényegét, s ily módon megérthetővé lesz.

De csak abban az esetben, ha a közvetlenségen való túllépés iránya a tárgyak magasabb fokú konkrétsága felé mutat, ha a közvetítések így nyert fogalomrendszere – Lassalle Hegel filozófiájával kapcsolatos szerencsés kifejezését használva –: az empíria totalitása. Megismerkedtünk már a formál-racionális, absztrakt fogalomrendszerek módszertani határaival. Itt csak az a feladatunk, hogy megállapítsuk, miszerint általuk a történelmi tények puszta fakticitásának *ez* a megszüntetése módszertani képtelenség (Rickert és a modern történelemelmélet kritikai törekvése is erre irányul, és *ez* a bizonyítás sikerült is nekik). Ami ennek során elérhető, legjobb esetben is történelem és társadalom jelenségformáinak formális tipológiája lehet, ahol a történelmi tények *példaként*

[115] Vö. a XVIII. század materializmusával kapcsolatosan: Plehanov: I. m., 57. Hogy a polgári válságelmélet, a jog keletkezésének elmélete stb. ezt a módszertani álláspontot foglalja el, már az első fejezetben megmutattuk. Magában a történelemben mindenki könnyen beláthatja, hogy egy nem világtörténelmi, nem szüntelenül a fejlődésfolyamat totalitására vonatkozó szemlélet éppen a történelem legfontosabb fordulópontjait kell hogy értelmetlen katasztrófaként feltüntesse, mivel azok okai kívül esnek azon a körön, amelyben következményeik a legkatasztrofálisabb módon jelentkeznek. Gondoljunk csak a népvándorlásra, a német történelemnek a reneszánsztól kezdve süllyedő vonalára stb.

hozhatók fel, ahol tehát a megértés rendszere és a megértendő objektív történelmi valóság között hasonló, csupán véletlenszerű összefüggés marad fenn. És akár egy „törvényeket" kereső „szociológia" (Comte–Spencer típusú) naiv formájában történik ez, ahol a feladat módszertani megoldhatatlansága az eredmények abszurditásában nyilvánul meg, akár pedig már kezdettől fogva – kritikusan – tudatos ez a módszertani lehetetlenség (Max Weber), úgyhogy ezen a módon a történelem egy segédtudománya jön létre, az eredmény ugyanaz: a fakticitás problémája megint csak visszakerül a történelembe, a tisztán történelmi beállítottság közvetlensége pedig feloldatlanul marad – s az már mindegy, hogy ez azután kívánt vagy nem kívánt eredménye e törekvéseknek.

A történész rickerti szellemű magatartását (tehát a polgári fejlődés kritikailag legtudatosabb típusát) a puszta közvetlenségben való megrekedésnek neveztük. Az a nyilvánvaló tény, hogy magát a történelmi valóságot is csak bonyolult közvetítő folyamat során lehet elérni, megismerni és ábrázolni, mintha ellentmondani látszana ennek. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy közvetlenség és közvetítés maguk is mozzanatai egy dialektikus folyamatnak, hogy a lét minden fokának (és a vele kapcsolatos megértő magatartásnak) megvan a maga közvetlensége, a fenomenológia értelmében, ahol a közvetlenül adott objektummal szemben „éppígy *közvetlenül* vagy *receptive* kell viselkednünk, vagyis semmit sem szabad változtatnunk rajta, amint megjelenik."[116] Csak a tárgy genezise, „teremtése" jelenthet túllépést ezen a közvetlenségen. Ez azonban már itt is előre feltételezi, hogy azok a közvetítésformák, amelyekben és amelyek által az adott tárgyak létezésének közvetlenségén való túllépés megtörténik, *mint maguknak a tárgyaknak strukturáló felépítési elvei és reális*

[116] Hegel Phänomenologie, Werke, II. 73.

mozgási tendenciái kerüljenek felmutatásra, vagyis tehát – elve szerint – egybeessen a gondolati és a történelmi genezis. Követtük azt az eszmetörténeti folyamatot, mely a polgári gondolkodás fejlődésének során egyre erősebben hatott e két elv kettészakítása irányában. Megállapíthattuk, hogy ennek a módszertani kettősségnek a következtében a valóság fakticitások nem racionalizálható tömegére esett szét, mely fölé tartalom nélküli, merőben formális „törvények" hálója került. És a világ (és gondolhatósága) közvetlen adottságának absztrakt formáján való „ismeretelméleti" túllépés örökössé teszi ezt a struktúrát, igazolja annak jogosságát – következetesen –, mint e világfelfogás „lehetőségének" szükséges „feltételét". Miközben azonban „kritikus" mozgása nem képes az objektum – ez esetben: a gondolkodó szubjektum – valódi létrehozásának irányában végbemenni, sőt, éppen ellenkező irányban indul el, a valóság „kritikus" végiggondolásának befejezéséül *ugyanaz a közvetlenség tér vissza, mellyel a polgári társadalom átlagembere a mindennapi életben szemben állt; ugyanez, igaz, fogalmára hozva, de mégis közvetlenül.*

Közvetlenség és közvetítés tehát nem csupán egymás mellé rendelt, egymást kölcsönösen kiegészítő magatartásfajták a valóság tárgyaival szemben, hanem ugyanakkor – a valóság dialektikus lényegének és a valósággal való szembenézésre irányuló törekvéseink dialektikus jellegének megfelelően – dialektikusan relativizált meghatározások is. Vagyis: minden közvetítésnek szükségképpen olyan állásponthoz kell vezetnie, ahol az általa teremtett tárgyiság a közvetlenség formáját ölti fel. Ez az eset áll fenn a polgári gondolkodásnak a polgári társadalom – sokszoros közvetítés által tisztázott és átvilágított – társadalmi-történelmi létéhez való viszonyában is. Mivel a polgári gondolkodás itt képtelen arra, hogy további közvetítéseket találjon, hogy a polgári társadalom létét és keletkezését ugyanannak a szubjektumnak a produktuma-

ként értse meg, mely a megismerés megragadott totalitását „teremtette", *utolsó és a gondolkodás egésze szempontjából döntő álláspontja a puszta közvetlenség álláspontja lesz.* Mert Hegel szavaival „a közvetítő kellene hogy az legyen, amiben mindkét oldal egy, a tudat tehát az egyik mozzanatot a másikban ismerné fel, saját célját és tevékenységét a sorsban, sorsát pedig céljában és tevékenységében, *saját lényegét* ebben a *szükségszerűségben*"[117].

Eddigi fejtegetéseink remélhetőleg elég világosan megmutatták, hogy a polgári gondolkodás éppen itt hibázott, éppen ezt a közvetítést kellett hogy elhibázza. Gazdaságtani szempontból Marx[118] számtalan helyen rámutatott erre, és a hamis képzeteket, melyekkel a polgári közgazdaságtan a kapitalizmus gazdasági folyamatát illetően rendelkezik, nyomatékosan a közvetítés hiányára, a közvetítő kategóriák módszertani elkerülésére, a levezetett tárgyiságformák közvetlen elfogadására, a – merőben közvetlen – képzet fokán való megrekedésére vezette vissza. A második fejezetben a legnagyobb nyomatékkal rámutathattunk azokra a gondolati következményekre, amelyek a polgári társadalom milyenségéből és gondolkodásának módszertani korlátaiból erednek, kimutattuk az antinómiákat (szubjektum-objektum, szabadság-szükségszerűség, individuum-társadalom, forma-tartalom stb.), melyekhez a gondolkodásnak el kellett jutnia. Most már csak az a feladatunk, hogy belássuk, miszerint a polgári gondolkodás – habár csak a legnagyobb gondolkodói erőfeszítések útján jutott el ezekhez az antinómiákhoz – azt a létalapot, amelyből ezek az antinómiák fakadnak, mégis magától értetődő, csupán elfogadásra váró fakticitásként akceptálja: közvetlenül

[117] Uo. 275.

[118] Vö. Pl. Marx: A tőke, III. 342. k., 354. k., 372. k., 378. kk. 387. k. stb.

viszonyul hozzá. Ily módon írja pl. Simmel éppen az eldologiasodás ideológiai tudatstruktúrájáról: „És ezért képesek ezek az ellenirányzatok, mivel már egyszer elindultak, az abszolút tiszta szétválás eszményének irányába törekedni: az élet valamennyi dologi tartalma egyre dologibb és személytelenebb lesz, hogy eközben ugyanennek el nem dologiasítandó maradéka annál személyesebb, az Én annál elvitathatatlanabb sajátja legyen."[119] Így azonban éppen abból, amit a közvetítés által kellett volna levezetni és megérteni, éppen abból lesz minden jelenség magyarázatának elfogadott, sőt, még értékként is dicsőített elve; a polgári társadalom létezésének és így-létének tisztázatlan és tisztázhatatlan fakticitása valamiféle örök természeti törvény vagy időtlenül érvényes kultúrérték jellegét ölti fel.

Ez azonban egyidejűleg a történelem önmegszüntetése. „Vagyis történelem volt, de többé már nincs" – mondja Marx a polgári közgazdaságtanról.[120] S ha ez az antinómia mindig kifinomultabb formákat ölt is a későbbi időkben, ha historizmusként, történelmi relativizmusként lép is fel, ez az alapproblémán, a történelem megszüntetésén semmit nem változtat. A polgári gondolkodásnak ez a történelmietlensége, történelemellenessége akkor jelenik meg számunkra a legélesebben, ha a *jelen problémáját történelmi problémaként* szemléljük. Nem szükséges itt példák felsorakoztatása. Azt, hogy valamennyi polgári gondolkodó és történész teljességgel képtelen volt a jelen világtörténelmi eseményeinek világtörténelemként való felfogására és megértésére, minden józan ítéletű ember a legborzalmasabb emlékeként őrizheti a világháború és a világforradalom óta. És ezt a teljes csődöt, mely egyébként jeles történészeket és élesen látó gondolkodókat a leg-

[119] Philosophie des Geldes, 531.

[120] Marx: A filozófia nyomorúsága, MEM, 4. 134.

rosszabb provinciális újságírás szánalmat vagy megvetést keltő szellemi színvonalára süllyesztett, nem lehet minden esetben csupán külső okokkal (cenzúra, a „nemzeti" osztályérdekekhez való igazodás stb.) magyarázni, hanem ennek a csődnek módszertani oka is van, és ez abban keresendő, hogy a megismerés szubjektuma és objektuma közti kontemplatív-közvetlen viszony megteremti azt a Fichte által leírt „sötét és üres" irracionális közbülső teret, melynek sötétje és üressége – bár a múlt megismerése során éppígy jelen van, mégis, a térbeli-időbeli és a történelmi-közvetített távolság révén rejtve – itt most leplezetlenül meg kell hogy nyilvánuljon. Ernst Bloch egy szép hasonlata talán tisztábban megvilágíthatja ezeket a módszertani korlátokat, mint akár egy terjedelmes elemzés, amire egyébként sem lenne lehetőségünk. Ha a természet tájjá válik – ellentétben, mondjuk, a paraszt öntudatlan természetben-élésével –, úgy a tájélménynek ez a művészi közvetlensége, mely magától értetődően számos közvetítő közegen ment keresztül, hogy ezt a közvetlenséget elérje, szemlélő és táj – itt térbeli – distanciáját kívánja meg önmaga előfeltételeként. A szemlélő a tájon kívül áll, máskülönben a természet nem is válhatna számára tájjá. Ha megpróbálkozna azzal, hogy – anélkül hogy ezen az esztétikai-kontemplatív közvetlenségen túllépne – önmagát és az őt térbelileg közvetlenül körülvevő természetet is bevonja a „természet mint táj"-ba, úgy azonnal világossá válna, hogy a táj csak a szemlélőtől való, egy bizonyos, természetesen mindenkor különböző distanciában *kezd* tájjá válni, hogy a szemlélő csak térbelileg elválasztott szemlélőként kerülhet a természettel ilyen tájviszonyba. Ez itt természetesen csak a tényállást módszertanilag megvilágító példaként szolgálhat, hiszen a tájviszony a művészetben találja meg a maga megfelelő és problémamentes kifejezését, habár ugyanakkor azt sem szabad elfelejteni, hogy a művészetben is jelen van ez a meg-

szüntethetetlen distancia szubjektum és tárgy között, mellyel a modern életben mindenütt találkozunk, s hogy a művészet ennek a problematikának csak ábrázolását jelentheti, nem pedig valós érvényű megoldását. A történelemben azonban, mihelyt az a jelenbe hatol – és ez elkerülhetetlen, hiszen végül is azért érdeklődünk a történelem iránt, hogy a jelent megértsük –, ez a – Bloch szavaival – „káros tér" azonnal a legélesebben megmutatkozik. Mert nyilvánvaló lesz, hogy mind a két extremitás, amellyé a polgári-kontemplatív magatartásnak a történelem megértésére való képtelensége polarizálódik: a „nagy egyéniségek" mint a történelem önhatalmú létrehozói és a történelmi miliő „természettörvényei" – akár egymástól szétválasztva, akár egyesítve – egyképpen tehetetlenül állnak a radikálisan újnak, a jelennek értelmezést kívánó lényege előtt.[121] A műalkotás belső tökéletessége elrejtheti az itt megnyíló szakadékot, mivel tökéletes közvetlensége nem enged kérdést felvetődni a kontemplatív álláspontról már nem lehetséges közvetítéssel kapcsolatban. A jelen – mint a történelem problémája, mint gyakorlatilag elháríthatatlan probléma – azonban követelményszerűen kívánja meg ezt a közvetítést. Kísérletet kell tenni rá. Ezekben a kísérletekben viszont lelepleződik az, amit Hegel a közvetítés idézett meghatározásának befejezéseként az öntudat egyik fokáról mond: „A tudat ezért azáltal a tapasztalata által, amelyben igazsága kel-

[121] Újra a régi materializmus plehanovi dilemmájára utalok itt. Azt, hogy minden polgári történetfelfogás logikai alapállása a „tömeg" mechanizálására és a hős irracionalizálására irányul, Marx Bruno Bauerral szemben kimutatta. (Marx–Engels: A szent család, MEM, 2. köt. 77.) De pl. Carlyle-nél vagy Nietzschénél a nézőpontoknak ugyanezt a kettősségét találjuk. Még egy olyan elővigyázatos gondolkodó, mint Rickert is, hajlott arra (fenntartással ugyan, pl. i. m. 380.), hogy a „miliőt" és a „tömegmozgalmakat" természettörvények által meghatározottnak fogja fel, és csak az egyes személyiséget tekintse történelmi individualitásnak. Vö. i. m. 444., 460–461.

lett volna hogy létrejöjjön, sokkal inkább rejtély lett önmaga számára, tetteinek következményei számára nem maguk az ő tettei; amivel találkozik, az *számára* nem annak a tapasztalata, ami ő *magánvalóan;* az átmenet nem csupán ugyanannak a tartalomnak és lényegnek merő formaváltozása, mely egyszer a tudat tartalmaként és lényegeként jelenik meg, másszor önmaga tárgyaként vagy *szemlélt* lényegeként. Az *absztrakt szükségszerűség* tehát az *általános* csak negatív, megértetlen *hatalmának* számít, amelyen az individualitás szétzúzza magát."[122]

2.

A proletariátus történelemismerete a jelen megismerésével, saját történelmi helyzetére vonatkozó önismeretével, e helyzet szükségszerűségének felmutatásával (a genezis értelmében) kezdődik. Az, hogy genezis és történelem egybeessen, vagy – pontosabban mondva – csupán ugyanannak a folyamatnak két mozzanata legyen, csak akkor lehetséges, ha egyrészt valamennyi kategória, amelyekben az emberi létezés felépül, magának ennek a létezésnek (és nem csak megérthetőségének) meghatározásaként jelenik meg, másrészt, ha egymásutánjuk, összefüggésük és összefonódásuk magának a történelmi folyamatnak egy-egy mozzanataként, a jelen strukturáló jellemzőjeként mutatkozik meg. A kategóriák egymásutánja és belső összefüggése tehát sem tisztán logikai sort nem képez, sem a puszta történeti fakticitás szerint nem rendeződik. „Sorrendjüket éppenséggel az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állnak, és amely pontosan fordítottja annak, amely termé-

[122] Hegel: Phänomenologie, Werke, II. 275.

szetszerű sorrendjükként jelenik meg, illetve a történelmi fejlődés sorrendjének megfelel."[123] Ez ismét azt tételezi fel, hogy azon a világon, mely az emberekkel elméletben és gyakorlatban szemben áll, olyan tárgyiság fedezhető fel, mely – helyesen végiggondolva és megértve – sehol nem kell hogy megrekedjen a korábban kimutatott formákhoz hasonlatos, puszta közvetlenségben; melyet ennek megfelelően folyamatos, múlt és jövő között közvetítő mozzanatnak lehet felfogni, és amelyről így valamennyi kategoriális vonatkozásában bebizonyítható, hogy az ember produktuma, a társadalmi fejlődés produktuma. Ezzel a kérdésfelvetéssel azonban a társadalom „gazdasági struktúrájára" vonatkozó kérdés vetődik fel. Mert ahogyan Marx elv (vagyis: kategória) és történelem a pszeudohegeliánus és vulgárkantiánus Proudhon általi hamis kettészakítása ellen folytatott polémiájában kifejti, ha itt az a kérdés vetődik fel: „... hogy ez vagy az az elv miért éppen a XI. vagy a XVIII. században és nem valamelyik másikban manifesztálódott, akkor kénytelenek vagyunk aprólékosan megvizsgálni, hogy milyenek voltak a XI., és milyenek a XVIII. század emberei, milyenek voltak mindenkori szükségleteik, termelőerőik, termelési módjuk, termelésüknek a nyersanyagai, végül milyenek voltak az emberek egymás közti viszonyai, amelyek mindezekből a létfeltételekből következtek. Vajon mindezeknek a kérdéseknek az elmélyült tanulmányozása nem azt jelenti-e, hogy kifürkésszük minden egyes évszázad embereinek valóságos, profán történelmét, hogy ezeket az embereket úgy ábrázoljuk, mint saját drámájuk szerzőit és egyben szereplőit? De mihelyt az embereket saját történelmük szerzőinek és szereplőinek ábrázoljuk, ke-

[123] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 173.

rülő úton a valódi kiindulási ponthoz érkeztünk el, mert elejtettük azokat az örök elveket, amelyekből kiindultunk."[124]

Tévedés volna azonban azt hinni – és mindenfajta vulgármarxizmusnak ez a tévedés jelenti módszertani kiindulópontját –, hogy ez az álláspont csupán a közvetlenül adott (tehát empirikus) társadalmi struktúra egyszerű elfogadását jelenti. *És az empíriának ez a szándékolt el nem fogadása, puszta közvetlenségének ez a meghaladása semmiképpen nem az ezzel az empíriával való egyszerű elégedetlenséget jelenti, nem valami megváltoztatására irányuló – absztrakt – akaratot.* Egy ilyen akarat, az empíriának ilyen jellegű értékelése valójában merőben szubjektív maradna: „értékítélet", kívánság, utópia. De ha az utópiára irányuló akarat a Legyen (Sollen) filozófiailag objektiváltabb és letisztultabb formáját is ölti, *semmiképpen nem megy túl az empíria elfogadásán és ezzel egyidejűleg a megváltozás tendenciájának filozófiailag kétségkívül kifinomultabb, mégis tiszta szubjektivizmusán.* Mert a Legyen, méghozzá éppen abban a klasszikus és tiszta formájában, melyet a kanti filozófiában nyert, létet tételez fel, amelyre a Legyen kategóriája elvileg *alkalmazhatatlan.* Éppen azáltal tehát, hogy a szubjektumnak az az intenciója, miszerint empirikusan adott létezését nem fogadja el minden további nélkül, a Legyen formáját ölti, az empíria közvetlenül adott formája filozófiai igazolást és megszentelést kap; filozófiailag megörökíttetik. „A szabadság fogalmából – mondja Kant – a jelenségek körében semmi nem magyarázható meg, mert itt mindig a természet mechanizmusa kell hogy vezérfonalunk legyen."[125] Ezáltal a Legyen minden elmélete számára fennmarad a dilemma: vagy érintetlenül kell

[124] Marx: A filozófia nyomorúsága, MEM, 4. köt. 129.

[125] Kritik der praktischen Vernunft 38. k. Vö. még uo. 24., 123. stb. Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 4., 38. stb. Vö. ezzel kapcsolatosan még Hegel kritikáját: Werke, III. 133. kk.

hagyni az empíria – értelmetlen – létezését, az empíriáét, amelynek értelmetlensége a Legyen módszertani előfeltétele, hisz egy értelmes létben a Legyen problémája egyáltalán fel se merülhetne, és mindezáltal a Legyennek pusztán szubjektív jelleget kell adni, vagy egy (mind a léttel, mind a Legyennel szemben) transzcendens elvet kell elfogadni, hogy a Legyen valós hatása a létre megmagyarázható legyen. Mert a közkedvelt, már Kant által kezdeményezett megoldás, valamely végtelen haladás jegyében, elkendőzi csupán e probléma megoldhatatlanságát. Hiszen – filozófiailag – nem arról van szó, hogy azt az időtartamot meghatározzák, amire a Legyennek szüksége van ahhoz, hogy a létet átalakítsa, hanem azokat az elveket kellene kimutatni, melyek közvetítésével a Legyen *egyáltalán képes* arra, hogy hasson a létre. Azonban a természet mechanizmusának a lét változhatatlan formájaként való rögzítésével, a Legyennek a léttől való, szigorú kettősség jegyében álló elkülönítésével, azáltal az ezen az állásponton felszámolhatatlan merevség által, mellyel Legyen és lét ebben a szembeállításban rendelkeznek, éppen ez vált módszertanilag lehetetlenné. Nincs azonban olyan módszertani lehetetlenség, mely azáltal, hogy előbb végtelen kicsivé változtatják, aztán meg valamely végtelen folyamatra osztják el, hirtelen mégis realitásként bukkanhatna fel.

Mégis: egyáltalán nem véletlen, hogy a polgári gondolkodás a kivezető utat ebből az ellentmondásból, melyet a történelem adott volta vet fel számára, a végtelen haladás formájában lelte meg. Mert Hegel szerint ez a haladás „mindenütt fellép, ahol *relatív* meghatározások önmaguk ellentétéig jutottak úgy, hogy elválaszthatatlan egységben vannak, és mégis, mindegyiknek a másikkal szemben önálló létezést tulajdonítanak. Ez a haladás ezért az *ellentmondás,* mely nem nyert feloldást, hanem mindig csak *meglevőként* kerül megállapí-

tásra"[126]. És ugyancsak Hegel mutatott rá arra, hogy az a módszertani művelet, amely a végtelen haladás logikai előfeltételét jelenti, abban áll, hogy e folyamat elemeit, melyek minőségileg összehasonlíthatatlanok, és minőségileg összehasonlíthatatlanok is maradnak, pusztán mennyiségi viszonyba hozzák egymással, ahol mégis „mindegyiket ugyanakkor mint e változással szemben közönyöset tételezik"[127]. Ezáltal a magánvaló dolog régi antinómiája tér vissza új alakban: egyrészt lét és Legyen megőrzi merev, áthidalhatatlan ellentétességét, másrészt ezáltal a köztük létrejövő, csupán látszólagos, külsődleges, irracionalitásukat és fakticitásukat érintetlenül hagyó kapcsolat által, a színleges alakulás miliője teremtődik meg, ahol is a történelem valódi témája, a keletkezés és az elmúlás most aztán csakugyan a megérthetetlenség sötét éjében süllyed el. Mert a kvantitásokra való redukálás folyamatának során, amelynek nem csupán a folyamat alapelemei között, hanem annak egyes stádiumai között is le kell játszódnia, figyelmen kívül hagyják, hogy itt csupán az átmenet fokozatosságának látszata teremtődik meg. „De a fokozatosság csupán a változás külsőségeit érinti, nem pedig annak minőségét; a megelőző mennyiségi viszony, amely végtelenül közel van a következőhöz, mégis valamilyen más minőségi létezés . . . Szívesen próbálnánk az átmenet fokozatossága által *megérthetővé* tenni egy változást; de a fokozatosság sokkal inkább éppen a merőben közönyös változás csupán, a minőségi ellentéte. A fokozatosságban sokkal inkább a két realitás összefüggése szűnik meg – mindkettő mint állapot vagy mint önálló dolog lesz felfogva; tételezve van itt, hogy . . . egyik a másikhoz képest csupán külsődleges; ezáltal éppen az *tűnik* el, ami a *megértéshez* szükséges, ha mégoly keveset követel is

[126] Werke, III. 147.
[127] Uo. 262.

meg... Maga a keletkezés és az elmúlás szűnik meg így egyáltalán, ill. a *magánvaló,* a belső, amiben valami létezése előtt található, a *külsődleges létezés* valamely *csekélységévé* alakul át, és a lényegi vagy fogalmi különbség külsődleges, merő nagyságkülönbséggé."[128]

Az empíria közvetlenségén és ugyanilyen, merőben közvetlenül racionális tükrözésein való túllépés tehát nem fokozódhat olyan kísérletté, mely a (társadalmi) lét immanenciájának meghaladására irányul, hacsak ez a hamis transzcendálás nem akarja az empíria közvetlenségét, minden megoldatlan kérdésével egyetemben, filozófiailag szublimáltan még egyszer rögzíteni és megörökíteni. Az empírián való túllépés, éppen ellenkezőleg, csak annyit jelenthet, hogy magukat az empíria tárgyait a totalitás mozzanataiként, vagyis az önmagát történelmileg átalakító össztársadalom mozzanataiként fogjuk fel és értjük meg. A közvetítés kategóriája az empíria puszta közvetlenségének leküzdésére szolgáló módszertani eszközként tehát nem valamiféle kívülről (szubjektíve) a tárgyakba belevitt dolog, nem értékítélet vagy Legyen, mely azok létével szemben állna, hanem *sajátos, objektív tárgyi struktúrájuknak a megnyilatkozása.* Ez a struktúra azonban csak a polgári gondolkodás hamis tárgyi beállítottságának feladásával kerülhet napvilágra, és – a tudatba. Mert lehetetlen lenne a közvetítés, ha nem lenne már maguknak a tárgyaknak az empirikus létezése is közvetített, olyan létezés, mely csak azért és annyiban ölti magára a közvetlenség látszatát, mivel egyrészt hiányzik a közvetítés tudata, másrészt a tárgyak (éppen ezért) ki van-

[128] Uo. 432–435. Plehanov érdeme, hogy már 1891-ben rámutatott arra, milyen fontos Hegel logikájának ez az oldala evolúció és revolúció különbsége szempontjából. (Neue Zeit, X/1. 280. kk.) Sajnálatos, hogy elméletileg nem voltak ebben követői.

nak szakítva valódi meghatározottságuk komplexusából, és mesterségesen izolálva vannak.[129]

Itt azonban nem szabad elfelejteni, hogy a tárgyak izolálásának ez a folyamata szintén nem véletlenszerűség vagy önkényesség eredménye. Ha a helyes megismerés a tárgyak hamis szétválasztását (és – absztrakt reflexiós meghatározások általi – még hamisabb összekapcsolását) megszünteti, úgy ez a korrekció sokkal többet jelent valamely hamis vagy elégtelen tudományos módszer puszta helyreigazításánál, többet jelent egy hipotézis valamely jobban funkcionáló hipotézis általi helyettesítésénél. Sokkal inkább arról van szó: hogy tárgyi formája ezen a módon kerül gondolati feldolgozásra, ez éppúgy a jelen társadalmi lényegéhez tartozik, mint ezeknek a feldolgozásoknak a tárgyi kiindulópontja maga. Ha tehát a proletariátus álláspontját szembeállítjuk a polgári osztályéval, úgy a proletár gondolkodás semmiképpen nem kíván valamiféle tabula rasát, a valóság megértésének „előfeltevések nélküli" újrakezdését, ahogyan ezt a polgári gondolkodás tette a középkor feudális formáival szemben – legalábbis alaptendenciája szerint. Éppen mert gyakorlati célja az össztársadalom *alapvető* átalakítása, a proletariátus a polgári társadalmat annak gondolati, művészi stb. feldolgozásaival egyetemben a módszer *kiindulópontjának* tekinti. A közvetítéskategóriák módszertani funkciója abban áll, hogy segítségükkel objektíve hatékonnyá váljanak, és ezért a proletariátus tudatába emelhetők legyenek azok az immanens jelentések, amelyek a polgári

[129] Vö. e kérdés módszertani oldalával kapcsolatosan mindenekelőtt Hegel vallásfilozófiájának első részét. Különösen XI. 158–159. „Nincs közvetlen tudás. Közvetlen a tudás akkor, ha nem rendelkezünk a közvetítettség *tudatával*, de ott is: közvetített." S a Fenomenológia előszavában hasonlóképpen: „Csak ez az újra *helyreálló* azonosság vagy a máslétben önmagára irányuló reflexió – és nem valamiféle *őseredeti* egység, mint olyan, nem valamiféle *közvetlen*, mint olyan, az igaz." Werke, II. 15.

társadalom tárgyaihoz szükségképpen kapcsolódnak, melyek azonban közvetlen megjelenésüket tekintve a polgári társadalomból, és ennek megfelelően annak a polgári gondolkodásban való tükröződéséből éppen olyan szükségszerűen hiányoznak. Vagyis éppen oly kevéssé véletlen, mint ahogyan nem is tisztán elméleti-tudományos probléma az, hogy a polgárság elméletileg megreked a közvetlenségben, míg a proletariátus túllép azon. E kétféle elméleti beállítottság különbségében sokkal inkább a két osztály társadalmi létének különbsége fejeződik ki. Természetesen az a felismerés az objektíve tudományosan magasabb rendű, amelyik a proletariátus álláspontjáról adódik; hiszen benne van adva azoknak a problémáknak a módszertani feloldása, amelyekkel a polgári korszak legnagyobb gondolkodói hiábavalóan küszködtek, tárgyszerűen: a kapitalizmus adekvát történelmi megismerése, ami a polgári gondolkodás számára elérhetetlen volt és maradt. A módszereknek ez a megismerési értékük szerinti objektív fokozatba állítása azonban egyrészt megint csak társadalmi-történelmi problémának bizonyul, lévén a társadalom e két osztály által reprezentált típusainak és történelmi egymásutánjuknak szükségszerű következménye, úgyhogy ennek következtében a polgári történetfelfogás „hamissága", „egyoldalúsága" a társadalmi megismerés módszertani felépítésének szükségszerű mozzanataként jelenik meg.[130] Másrészt bebizonyosodik, hogy minden módszer szükségszerűen összefonódik az illető osztály létével. A burzsoázia számára saját módszere közvetlenül sa-

[130] Engels ténylegesen akceptálta is a hamisról szóló hegeli tanítást (amit Hegel legszebben a Fenomenológiához írt előszóban fejt ki, Werke, II. 30. kk.). Vö. pl. a „rossz" történelmi szerepének kritikáját (Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM, 21. köt.) Ez természetesen a polgári gondolkodás valóban eredeti képviselőire vonatkozik. Epigonokat, eklektikusokat és a hanyatló osztály érdekeinek fizetett szószólóit egészen más szemszögből kell nézni.

ját társadalmi létéből sarjad, s ezért a puszta közvetlenség külsődleges, de éppen ezért leküzdhetetlen korlátként tartozik gondolkodásához. Ezzel szemben a proletariátusnak az a dolga, hogy a közvetlenségnek ezt a korlátját már *kiindulópontként,* álláspontjának elfoglalása pillanatában belülről küzdje le. És mivel a dialektikus módszer saját lényegi mozzanatait mindig újra megtermeli és újratermeli, mivelhogy lényege szerint tagadása minden egyenes vonalú, sima gondolati fejlődésnek, a kiindulási pontnak ez a problémája mind a valóság gondolati megragadásának valamennyi lépése, mind pedig minden egyes gyakorlati-történelmi lépés során *újra meg újra* jelentkezik a proletariátus előtt. A proletariátus számára a közvetlenség korlátai belső korlátokká lettek. Ezáltal tisztán fel is vetette már a problémát; a kérdés ilyen jellegű feltevésével azonban már adva van a felelethez vezető út és maga a felelet lehetősége is.[131]

De csupán a lehetősége. Fennáll továbbra is az a tétel, amelyből kiindultunk, nevezetesen, hogy a tőkés társadalomban a társadalmi lét burzsoázia és proletariátus számára – közvetlenül – ugyanaz. Ehhez azonban hozzáfűzhetjük mindjárt azt is, hogy ez az azonos lét az osztályérdekek motorja által a burzsoáziát mindvégig ugyanabban a közvetlenségben tartja fogva, míg a proletariátust túllendíti rajta. Mert a proletariátus társadalmi létében a történelmi folyamat dialektikus jellege, ennek megfelelően minden egyes olyan mozzanatnak a közvetített jellege, amely igazságát, igazi tárgyiságát csak a közvetített totalitásban nyeri el, kikerülhetetlenül megmutatkozik. A proletariátus számára élet-halál kérdése, hogy létezésének dialektikus lényegét tudatosítsa, míg a burzsoázia a történelmi folyamat dialektikus struktúráját a mindennapi

[131] Proletariátus és burzsoázia e különbségéről vö. Osztálytudat c. tanulmányomat.

életben a mennyiségi szemlélet, a végtelen haladás stb. absztrakt reflexiós kategóriáival fedi el, hogy azután az átcsapás pillanataiban közvetítés nélküli katasztrófákat éljen át. Mindez – miként már rámutattunk – arra épül, hogy a burzsoázia számára a történelmi folyamat és a társadalmi lét szubjektuma és objektuma mindig kettőzött alakban jelenik meg: a tudat síkján az egyes individuum megismerő szubjektumként áll szemben a társadalmi történés roppant és csupán kis szeletekben felfogható objektív szükségszerűségével, míg a valóságban éppen az individuum tudatos tette és engedése ér el egy folyamat objektumoldalához, egy olyan folyamatéhoz, amelynek szubjektuma (az osztály) nem ébreszthető öntudatra, amely a – látszólagos – szubjektum, az individuum tudata számára mindvégig transzcendens kell hogy maradjon. A társadalmi folyamat szubjektuma és objektuma tehát már itt a dialektikus kölcsönhatás viszonyában állnak egymással. Mivel azonban mindig mereven megkettőzve és egymás viszonylatában külsődlegesnek jelennek meg, ez a dialektika öntudatlan marad, és a tárgyak megőrzik kettős és ezért merev jellegüket. Ez a merevség csupán katasztrofálisan oldódhat fel, hogy azután nyomban ugyanolyan merev struktúrának adja át a helyét. Ez az öntudatlan és ezért elvileg kontrollálhatatlan dialektika „előtör ... akkor, amikor bevallják naiv csodálkozásukat azon, hogy hol társadalmi viszonyként jelenik meg az, amiről esetlenül még az előbb azt hitték, hogy mint dolgot a kezükben tartják, hol pedig megint mint dolog inkselkedik velük az, amit alig hogy társadalmi viszonyként rögzítettek"[131].

A proletariátus számára nem létezik társadalmi létének ez a kettős alakja. A proletariátus először a társadalmi történés tiszta, merő *objektumaként* jelenik meg. A mindennapi élet

[132] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 18.

minden mozzanatában, melyekben az egyes munkás saját életének szubjektumaként jelenik meg önmaga számára, létezésének közvetlensége széttépi ezt az illúziót. Rákényszeríti azt a felismerést, hogy szükségleteinek elemi kielégítése, „a munkás egyéni fogyasztása tehát akár a műhelyben, gyárban stb., akár azon kívül, akár a munkafolyamat alatt, akár azon kívül megy végbe, a tőke termelésének és újratermelésének egyik mozzanata, éppúgy, mint a gép tisztítása, akár a munkafolyamat alatt történik ez, akár annak meghatározott szünetében"[133]. A tárgyak kvantifikációja, absztrakt reflexiós kategóriák általi meghatározottsága a munkás életében közvetlenül úgy nyilvánul meg, mint egy olyan absztrakciós folyamat, mely rajta megy végbe, mely munkaerejét elválasztja tőle, és őt magát arra kényszeríti, hogy azt mint valamely birtokában levő árut adja el. És mivel ezt az egyetlen birtokában levő áruját eladja, beilleszti azt (és mivel ez az áru saját fizikai értelemben vett személyétől elválaszthatatlan: saját magát) egy mechanikussá-racionálissá tett részfolyamatba, amelyet közvetlenül készen, zárt egészként és beavatkozás nélkül is működésben talál, amelybe ő maga csak absztrakt mennyiségre redukált számként, mechanizált és racionalizált részszerszámként illeszkedik bele.

Ezzel végképp kiéleződik a munkás számára a tőkés társadalom közvetlen megjelenési formájának eldologiasodott jellege. Igaz: a kapitalista számára is adva van a személyiségnek ez a megkettőzése, az embernek egy árumozgás elemévé és e mozgás (objektív-tehetetlen) nézőjévé való kettészakítottsága.[134] Az ő tudata számára azonban ez a megkettőzöttség

[133] Marx: A tőke, I. 534.

[134] Valamennyi úgynevezett önmegtartóztatási elmélet ez az alapja. Idetartozik mindenekelőtt „a világon belüli aszkézis", melynek jelentőségét a kapitalizmus „szelleme" kialakulásának vonatkozásában Max Weber hangsúlyozta. Marx is leszögezi ezt a tényállást, amikor kiemeli, hogy a

szükségszerűen egy – természetesen objektíve látszólagos – tevékenység, saját szubjektuma működésének formáját ölti fel. Ez a látszat elfedi számára a valódi tényállást, míg a munkás esetében, aki elől zárva a látszattevékenységnek ez a belső erőtere, szubjektumának szétszakítottsága megőrzi – a tendencia szerint – korlátlan rabszolgává válásának brutális formáját. Ezért a munkás arra kényszerül, hogy áruvá válását, puszta mennyiségre való redukáltságát a folyamat objektumaként szenvedje el.

Éppen ez lendíti túl azonban ennek az állapotnak a közvetlenségén. Mert „az idő az a tér, amelyben az emberi fejlődés végbemegy", mondja Marx.[135] A kizsákmányolás mennyiségi különbségei, melyek a tőkés számára kalkulációs objektuma mennyiségi meghatározásainak közvetlen formájával rendelkeznek, a munkás vonatkozásában úgy kell hogy megjelenjenek, mint egész fizikai, szellemi, erkölcsi stb. létezésének döntő, minőségi kategóriái. A mennyiség minőségbe való átcsapása nem csupán a dialektikus fejlődési folyamat egy mozzanata, miként azt a hegeli természetfilozófia és őt követően Engels *Anti-Dühring*-je bemutatja. Hanem túl azon – mint azt Hegel logikájának kapcsán éppen az imént kifejtettük – a lét valódi tárgyformájának előlépése, minden olyan zavaró reflexiós meghatározásnak a szétszakítása, mely az igazi tárgyiságot a pusztán közvetlen, részvétlen, kontemplatív magatartás fokán eltorzította. Éppen a munkaidő problémájával kapcsolatosan mutatkozik meg egészen nyersen, hogy a kvantifikáció eldologiasító és eldologiasodott burok, mely az objektumok igazi lényegét elfedi, s amely csak annyiban számít-

tőkés szemében „saját magánfogyasztása ... tőkéje felhalmozásának megrablása, ahogyan az olasz könyvvitelben a magánkiadások a tőkés tartozik rovatban szerepelnek a tőkével szemben". Marx: A tőke, I. 553.

[135] Marx: Bér, ár és profit, MEM, 16. köt. 132.

hat egyáltalán a tárgyiság objektív formájának, amennyiben a szubjektum, mely a tárgyhoz kontemplatív vagy (látszólag) gyakorlati viszonyban áll, nincs érdekelve a tárgy lényegében. Amikor Engels[136] a víznek folyékony állapotából szilárd, ill. légnemű állapotában való átmenetét a mennyiség minőségbe való átcsapásának példájaként hozza fel, úgy a példa helyes ennek az átalakulási pontnak a vonatkozásában. E beállítás során azonban Engels elhanyagolja azt, hogy azok az átmenetek is, amelyek itt merőben mennyiséginek tűnnek fel, azonnal minőségi jelleget öltenek, mihelyt a nézőpont megváltozik. (Gondoljunk csak, hogy egészen triviális példát hozzunk fel, a víz ihatóságára, ahol éppen így „mennyiségi" változások öltenek egy ponton minőségi jelleget stb.) Még világosabbá válik azonban a helyzet, ha a *Tőké*-ből Engels által idézett példát módszertanilag vizsgáljuk. Arról a mennyiségi nagyságról van szó, amely a termelés egy bizonyos fokán szükséges ahhoz, hogy egy értékösszeg tőkévé alakulhasson; ezen a határon, mondja Marx,[137] a mennyiség minőségbe csap át. Hamármost összehasonlítjuk a lehetséges mennyiségi változásoknak és minőségbe való átcsapásuknak (az értékösszeg növekedésének vagy csökkenésének és a munkaidő hosszabbodásának vagy rövidülésének) ezt a két sorát, világosan látható lesz, hogy az első esetben csakugyan csupán – Hegel szavaival – „a mértékviszonyok csomóvonaláról" van szó, míg a második esetben *minden* egyes változás a maga belső lényege szerint minőségi, melynek mennyiségi megjelenésformáját ugyan társadalmi környezete kényszeríti rá a munkásra, lényege azonban számára éppen minőségi természetében áll. A kettős megjelenési forma nyilvánvalóan onnan ered, hogy a munkás számára a munkaidő nem csupán eladott árujának, a munkaerőnek ob-

[136] Engels: Anti-Dühring, MEM, 20. köt. 124.
[137] Marx: A tőke, I. 289.

jektumformája (ebben a formában a probléma az ő számára is egyenértékek cseréje, vagyis mennyiségi viszony), hanem ugyanakkor szubjektumként, emberként való létezésének meghatározó egzisztenciaformája is.

Ezzel azonban a közvetlenség és módszertani következménye: szubjektum és objektum merev szembenállása még semmiképpen sincs teljesen leküzdve. A munkaidő problémája ugyan – éppen azért, mert itt éri el tetőpontját az eldologiasodás – felmutatja azt a tendenciát, mely a proletárgondolkodást szükségképpen túllendíti ezen a közvetlenségen. Mert a munkás egyrészt közvetlenül a maga társadalmi létében *teljességgel* az objektum oldalára kerül: saját maga számára közvetlenül a társadalmi munkafolyamat tárgyaként és nem szereplőjeként jelenik meg. Másrészt azonban ez az objektumszerep már magánvalóan sem tisztán közvetlen. Vagyis, a munkásnak a termelési folyamat puszta objektumává való átalakulását ugyan a termelés tőkésjellege (ellentétben a rabszolgasággal és a feudalizmussal) – az, hogy a munkás munkaerejét össz-személyiségével szemben objektiválni és mint tulajdonát képező árut eladni kényszerül – hozza objektíve létre. Az a hasadás azonban, amely éppen itt, az áruvá objektivizálódó emberben objektivitás és szubjektivitás között keletkezik, lehetővé teszi, hogy ez a helyzet tudatosulhasson. Korábbi, természetibb társadalmi formák a munkát „közvetlenül, mint a társadalmi szervezet egy tagjának funkcióját" határozzák meg; a rabszolgaságban és a feudalizmusban az uralom formái „a termelési folyamat közvetlen hajtórugóiként" jelennek meg, ami lehetetlenné teszi a dolgozók számára, akik osztatlan személyiségük egészével ilyen összefüggések részei, hogy társadalmi helyzetük tudatosulhasson. Ezzel szemben „a munka, amely csereértékben fejeződik ki, mint elszigetelt egyesnek a munkája van előfeltételezve. Társadalmivá azáltal válik, hogy

közvetlen ellenkezőjének, az elvont általánosságnak a formáját ölti."[138]

Itt már azok a mozzanatok, melyek a munkás társadalmi létét és tudatformáit dialektikussá teszik, s ezáltal a puszta közvetlenségen túllendítik, világosabban és konkrétabban mutatkoznak meg. A munkás mindenekelőtt csak akkor ébredhet társadalmi létének tudatára, ha tudatába kerül saját árumivoltának. Közvetlen léte – mint megmutattuk – tiszta és merő objektumként illeszti bele őt a termelési folyamatba. Ahogy ez a közvetlenség sokszoros közvetítés következményének bizonyul, ahogy kezd világossá válni, mennyi mindent előfeltételez ez a közvetlenség, kezdenek széthullani az árustruktúra fetisizált formái: a munkás felismeri önmagát és saját magának a tőkéhez való viszonyát az áruban. Bár még nem képes arra, hogy gyakorlatilag felülemelkedjen ezen az objektumszerepen, tudata: *az áru öntudata,* vagy másképp kifejezve: az árutermelésre, áruforgalomra épülő tőkés társadalom önismerete, önleleplezése.

Az öntudatnak ez az árustruktúrához való odafordulása azonban elvileg és minőségileg mást jelent, mint amit egyébként valamely tárgy „felöli" tudatnak szokás nevezni. Nemcsak azért, mert ez itt: öntudat. Mert ez azért – mint pl. a tudományos pszichológiában – lehetne még valamely tárgy „felőli" tudat is, amely anélkül, hogy tudat és tárgy viszonyának s ennek megfelelően az így nyert ismeretnek jellegét megváltoztatná, csupán „véletlenül" magát választja tárgyául. Amiből azután szükségképpen következik, hogy az így keletkezett ismeret igazságának kritériumai pontosan ugyanazok kell hogy legyenek, mint valamely „idegen" tárgyakkal kapcsolatosé. Még ha mondjuk, egy ókori rabszolga, egy instrumentum vocale,* önmaga rabszolgaként való felismeréséhez eljut is, akkor

[138] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 17.

* *Beszélő szerszám.*

sem jelent ez ilyen értelemben vett önismeretet: ezzel is csupán egy tárgy megismeréséhez juthat el, egy tárgyéhoz, mely „véletlenül" – éppen ő maga. Egy „gondolkodó" és egy „öntudatlan" rabszolga között társadalmilag-objektíve nincs döntő különbség, ugyanúgy, mint ahogy egy rabszolga lehetősége között, hogy saját társadalmi helyzetének tudatára ébredjen, és egy „szabad" embernek a rabszolgasággal kapcsolatos megismerési lehetősége között sincsen. Szubjektum és objektum merev ismeretelméleti megkettőzése, s ezzel együtt az adekvátan megismert objektumnak a megismerő szubjektumtól való strukturáló érintetlensége itt változatlan marad.

A munkás áruként való önismerete azonban már ismeretként is: gyakorlati. *Vagyis: ez a megismerés a megismerés objektumának tárgyi strukturáló változását idézi elő.* A munka mint áru objektív, sajátos jellege, „használati értéke" (képessége, hogy többletterméket hozzon létre), mely, mint minden használati érték, nyomtalanul alámerül a kapitalizmus mennyiségi cserekategóriáiban, ebben a tudatban, ezáltal a tudat által *társadalmi valóságra* ébred. A munka mint áru sajátos jellege, mely enélkül a tudat nélkül a gazdasági fejlődés fel nem ismert hajtókereke csupán, ez által a tudat által objektiválja önmagát. Ahogyan azonban ennek az árufajtának a sajátos tárgyisága – az, hogy emberek közötti viszony dologi burokban, hogy a kvantifikáló kéreg alatt minőségi, eleven mag rejtőzik – láthatóvá válik, *minden árunak* a munkaerőre mint árura épülő fétisjellege lelepleződhet: valamennyinek a magja, az emberek közötti viszony, ható tényezőként lép be a társadalmi fejlődésbe.

Természetesen mindezt a mennyiség és a minőség dialektikus szembeállítottsága, amire a munkaidő kérdésével kapcsolatosan bukkantunk, csupán implicite tartalmazza. Vagyis a szembeállítás valamennyi meghatározással, melyek belőle következnek, csupán a *kezdete* annak a bonyolult közvetítési fo-

lyamatnak, amelynek célja a társadalom történelmi totalitásként való megismerése. A dialektikus módszer nem abban különbözik csupán a polgári gondolkodástól, hogy egyedül ő képes a totalitás megismerésére, hanem ez a megismerés csak azért lehetséges, mert az egésznek a részekhez való viszonya elvileg más lett, mint a reflexiós meghatározásokban való gondolkodás számára. Röviden szólva: a dialektikus módszer lényege – ebből a szempontból nézve – abban áll, hogy minden dialektikusan helyesen megragadott mozzanat tartalmazza a totalitást, hogy minden mozzanatból kifejleszthető az egész módszer.[139] Gyakran – és bizonyos joggal – hangsúlyozták már, hogy a hegeli *Logika* híres fejezete, mely a létet, a nemlétet és az alakulást tárgyalja, magába foglalja a hegeli filozófia egészét. Talán ugyanilyen joggal el lehetne mondani azt is, hogy az áru fétisjellegéről szóló fejezet az egész történelmi materializmust, a proletariátus egész önismeretét mint a tőkés társadalom megismerését (és a korábbi társadalmakét, mint a kapitalizmushoz vezető útét) magában rejti.

Ebből, magától értetődően, semmiképp nem következik még, hogy ezáltal feleslegessé vált volna az egésznek a fejlődése a maga tartalmi gazdagságában. Ellenkezőleg. Hegel

[139] Marx így ír erről 1867. június 27-én Engelsnek: „A közgazdász urak nem vették észre eddig azt az egészen egyszerű tényt, hogy ez a forma: *20 rőf vászon = 1 kabát*, csak kifejletlen alapja annak, hogy *20 rőf vászon = 2 font sterling*, hogy tehát a *legegyszerűbb áruforma*, amelyben annak értéke még nem mint minden más áruhoz való viszonya, hanem csak mint saját természetes alakjától való *különbözőség* fejeződik ki, a *pénzformának* és ezzel – dióhéjban – a *munkatermék valamennyi polgári formájának egész titkát* magában foglalja." (Marx–Engels: Válogatott levelek, Bp., 1950. 220.) Vö. ezzel kapcsolatosan még a csereérték és az ár különbségének mesteri elemzését A politikai gazdaságtan bírálatához c. műben, ahol Marx kifejti, hogy éppen ebben a különbségben „sűrűsödik össze mindaz a zivatar, mely az árukat a valóságos forgalmi folyamatban fenyegeti." (MEM, 13. köt. 47.)

programja: az abszolútumot, filozófiája megismerésbeli célját, *eredményként* fogni fel, fokozott mértékben áll fenn a marxista megismerés megváltozott tárgya számára, mivel a dialektikus folyamat itt már magával a történelmi fejlődéssel azonosnak minősül. Ez a módszertani megállapítás csupán arra a strukturáló tényállásra vonatkozik, hogy az egyes mozzanat nem egy olyan mechanikus egész darabja, amely efféle darabokból rakható össze (ebből a felfogásból megint csak a megismerés végtelen haladásként való felfogása következne), hanem hogy az egyes mozzanat tartalmazza azt a lehetőséget, hogy belőle magából a totalitás egész tartalmi bősége fejleszthető ki. De csupán akkor, ha a mozzanat mozzanatként rögzítődik, vagyis a totalitáshoz vezető átmenet pontjaként; ha az a közvetlenségből kivezető mozgás, mely a mozzanatot – amely magánvalóan nem volt egyéb, mint két reflexiós meghatározás világosan kirajzolódó ellentmondása – a dialektikus folyamat mozzanatává tette, nem merevedik változatlansággá, újabb közvetlenséggé.

Ez a reflexió visszavezet bennünket konkrét kiindulási pontunkhoz. A kapitalista munka fentebb idézett marxi meghatározásában találkoztunk az elkülönült egyesnek az absztrakt általánossal való ellentétével, amely közvetíti számára munkájának a társadalomhoz való viszonyát. És itt megint meg kell állni: hasonlóképpen, mint a lét valamennyi közvetlen-absztraktul adott formájában, burzsoázia és proletariátus itt ismét közvetlenül egymáshoz hasonló helyzetben állnak. De itt is megmutatkozik, hogy míg a burzsoázia osztályhelyzete folytán megmarad közvetlenségében, a proletariátust rá jellemző – sajátos – osztályhelyzetének dialektikája túllendíti ezen. Az összes tárgy áruvá változása, fetisizált csereértékké való kvantifikálása nem csupán olyan intenzív folyamat, mely az élet minden tárgyiságformájára ebben az irányban hat (ahogyan ezt már a munkaidő problémájánál megállapítottuk), ha-

nem ugyanakkor és ettől elválaszthatatlan módon ezeknek a formáknak a társadalmi lét egészére való extenzív kiterjesztését is magával hozza. A tőkés számára a folyamatnak ez az oldala kalkulációs és spekulációs objektumai mennyiségének növelését jelenti. Amennyiben ez a folyamat az ő számára minőségi jelleg látszatát ölti, úgy ez a minőségi hangsúly a vele szembenálló világ racionalizálásának, mechanizálásának, kvantifikálásának növekvő fokozódása irányába mutat (a kereskedelmi tőke uralmának az ipari tőke uralmától való különbözősége, a mezőgazdaság kapitalizálása stb.). Megnyílik – persze „irracionális" katasztrófák által itt-ott szüntelenül megszakítva – annak a végtelen haladásnak a perspektívája, amely az egész társadalmi lét teljes tőkés racionalizálásához vezet.

A proletariátus számára ezzel szemben *„ugyanez"* a folyamat *önmaga osztállyá válását* jelenti. Mindkét esetben mennyiségnek minőségbe való átcsapásáról van szó. Elég, ha követjük a középkori kézművességtől az egyszerű kooperáción, manufaktúrán stb. keresztül a modern gyárig vezető fejlődést, hogy világosan lássuk, milyen élesen megkülönböztethetők itt – a burzsoázia számára is – a minőségi különbségek, mint ennek a fejlődési útnak a mérföldkövei. Ezeknek a változásoknak az osztály-*értelme* azonban a burzsoázia számára az újonnan elért minőségi fokozatnak a további racionális kalkulálhatóság kvantifikált szintjére való szüntelen visszaalakításában áll. Ezzel szemben „ugyanennek" a fejlődésnek az osztályértelme a proletariátus számára az *elszigetelődés* így létrehozott *megszüntetésében,* a munka társadalmi jellegének tudatossá válásában áll, valamint abban a tendenciában, mely a társadalmi elv megjelenésformáinak absztrakt általánosságát mindinkább konkretizálni és meghaladni akarja.

Itt lesz érthetővé az is, miért növekedhet az ember személyiségének egészétől elválasztott teljesítmény áruvá válása

egyes-egyedül a proletariátusban forradalmi osztálytudattá. Az első fejezetben rámutattunk már arra, hogy az eldologiasodás alapstruktúrája a modern kapitalizmus minden társadalmi formájában kimutatható (bürokrácia). Ez a struktúra azonban csak a proletárok munkaviszonyában jelenik meg egészen világosan és tudatosodásra képesen. Mindenekelőtt: a proletár munkája már a maga közvetlen adott voltában az áru meztelen és absztrakt formájával rendelkezik, míg más formákban ez a struktúra a „szellemi munka", a „felelősség" stb. homlokzata mögé (néha a „patriarchalizmus" formái mögé) van elrejtve, és minél mélyebbre hatol az eldologiasodás a saját teljesítményét áruként eladó „lelkébe", annál csalókább lesz maga ez a látszat (újságírás). Az áruforma eme objektív nemelrejtettségének szubjektíve az felel meg, hogy az eldologiasodási folyamat, a munkás áruvá válása a munkást – míg tudatosan fel nem lázad ellene – annullálja bár, „lelkét" megnyomorítja és eltorzítja, mégis: éppen emberi-lelki lényegét nem változtatja áruvá. Bensőleg tehát teljes mértékben objektiválódhat ezzel a létezéssel szemben, míg a bürokráciában stb. eldologiasodott ember azokban a szerveiben is eldologiasodik, mechanizálódik, áruvá lesz, amelyek ez ellen az eldologiasodás elleni lázadásnak egyedüli hordozói lehetnének. Gondolatai, érzései stb. is a maguk minőségi létben eldologiasodnak. „Sokkal nehezebb azonban – mondja Hegel – a szilárd gondolatokat megmozdítani, mint az érzéki létezést."[140] Végül ez a korrupció objektív formákat is ölt. A munkás számára a termelési folyamatban elfoglalt helye egyrészt valamiféle végérvényességet jelent, másrészt az árujelleg közvetlen formáját viseli magán (a napi piaci ingadozások okozta bizonytalanság stb.). Míg a többi formáknál adva van mind valamiféle stabilitásnak a látszata (szolgálati szabályzat, nyugdíj

[140] Werke, II. 27.

stb.), mind az uralkodó osztályokba való *individuális* feltörés – absztrakt – lehetősége. Ezáltal itt a „rendi tudatot" tápláljják, mely alkalmas arra, hogy hatékonyan gátolja az osztálytudat kialakulását. A munkás létezésében levő, merőben absztrakt negativitás tehát nemcsak az eldologiasodás objektíve legtipikusabb megjelenési formája, a tőkés társadalmiasodás strukturáló mintaképe, hanem – éppen ezért – *szubjektíve* az a pont, ahol ez a struktúra a tudatba kerülhet, és ilyen módon gyakorlatilag áttörhetővé válik. „A munka – írja Marx – nincs többé, mint meghatározás, egyénekkel egy közösségben összenőve",[141] csupán e létezés hamis megjelenésmódjait kell a maga közvetlenségében megszüntetni, hogy a proletariátus számára megvilágosodjék saját létezése mint osztálylétezés.

3.

Éppen itt, ahol a legkönnyebben keletkezhetne az a látszat, mintha ez az egész folyamat egyszerűen „törvényszerű" következménye lenne sok munkás nagyüzemekben való egyesítésének, a munkafolyamat mechanizálásának és uniformizálásának, az életfeltételek nivellálásának, éppen itt fontos, hogy keresztüllássunk azon a csalóka látszaton, mely a dolog e vonatkozásának egyoldalú kiemelése folytán születik meg. Kétségtelen, a fentebb felsoroltak mind *elengedhetetlen előfeltételei* a proletariátus osztállyá válásának; ezek nélkül a feltételek *nélkül* a proletariátus magától értetődően soha nem vált volna osztállyá, ezek állandó fokozódása nélkül – amiről a tőkés fejlődés mechanizmusa gondoskodik – soha nem nyerte volna el azt a jelentőséget, amely ma az emberiség fejlődésének dön-

[141] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 170.

tő fontosságú tényezőjévé teszi. És még sincs semmi ellentmondás abban, ha megállapítjuk, hogy itt sincs szó valamiféle közvetlen viszonyról. Közvetlenül – a *Kommunista Kiáltvány* szavai szerint – ezek „a munkások, akik darabonként kénytelenek eladni magukat, éppen olyan áruk, mint minden egyéb kereskedelmi cikk"[142]. És azáltal, hogy ez az áru rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy tudatára jöhessen önmaga áru mivoltának, ez a probléma még korántsincs elintézve. Mert az áru közvetlen tudata, egyszerű megjelenésformájának megfelelően, éppen az absztrakt izolálódás és a pusztán absztrakt, tudaton túli viszony azokhoz a mozzanatokhoz, amelyek őt társadalmivá teszik. Egyáltalán nem akarok belemenni a közvetlen, egyéni érdekek és a tapasztalat s ismeret által nyert (közvetített) osztályérdekek szembenállásának, a pillanatnyi-közvetlen és a tartós-általános érdekek összecsapásának kérdésébe. Az, hogy itt el kell hagyni a közvetlenséget, nyilvánvaló. Ha itt az osztálytudatot valamiféle közvetlen létezési formával próbálnánk felruházni, óhatatlanul mitológiába futnánk: akkor valamiféle rejtélyes nembeli tudat (ugyanolyan rejtélyes, mint Hegelnél a „népszellemek"), melynek viszonya az egyes emberhez és hatása az egyes ember tudatára teljességgel megérthetetlen, és a mechanikus-naturalista pszichológia révén még érthetetlenebb lesz, a mozgás demiurgoszaként jelenik meg.[143] Másrészt a közös helyzet és a közös érdekek felismerése által is felébredő és növekvő osztálytudat, absztraktul nézve a kérdést, nem a proletariátusra jellemző specifikum. A proletariátus helyzetének egyszerisége azon nyugszik,

[142] A Kommunista Párt kiáltványa, MEM, 4. köt. 447.

[143] Így írja Marx a feuerbachi „nem"-ről – és efféle felfogások soha nem emelkednek túl Feuerbachon, sőt, inkább visszaesnek az őt megelőző színvonalra –, hogy ez csupán mint „belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel". Marx: Tézisek Feuerbachról, 6. MEM, 3. köt. 9.

hogy a közvetlenségen való túllépés itt a társadalom *totalitására* irányuló *intencióval* rendelkezik (s mindegy, hogy ez pszichológiailag már tudatosodott, avagy egyelőre öntudatlan marad); hogy a proletariátus ezért – *értelme* szerint – nem kell hogy megmaradjon a visszatérő közvetlenség relatíve magasabb fokán, hanem szüntelen mozgásban van e totalitás felé, vagyis az önmagát állandóan megszüntető közvetlenség dialektikus folyamatában halad. Marx már nagyon korán világosan felismerte a proletár osztálytudatának ezt az oldalát. A sziléziai takácsok felkeléséről tett megjegyzéseiben e mozgalom lényegi jegyeként annak „elméleti és tudatos jellegét" emeli ki. A takácsok énekét „a harc bátor jelszavá"-nak tartja, „ahol még csak említés sem esik otthonról, gyárról, kerületről, hanem a proletariátus azonnal a magántulajdon társadalmával való szembenállását kiáltja világgá frappánsan, élesen, kíméletlenül, erőszakosan". És magának az akciónak „fölényt mutató jellege" abban nyilvánul meg, hogy „míg minden más mozgalom eddig csupán a látható ellenség, a gyáripar urai ellen fordult, ez a mozgalom ugyanakkor a rejtett ellenséget, a bankárt is célba veszi"[144].

Lebecsülnénk e felfogás módszertani jelentőségét, ha abban a magatartásban, melyet Marx – joggal vagy sem – a sziléziai takácsoknak tulajdonított, csupán azt a képességüket látnánk meg, hogy a legkézenfekvőbb motívumok helyett a tér-időbe-

[144] Marx: Kritikai széljegyzetek Egy porosz... cikkéhez. MEM, 1. köt. 403–404. Számunkra itt egyedül a dolog módszertani része fontos. Az a Mehring által felvetett kérdés (Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx und F. Engels. Kiadta F. Mehring, II. A kiadó előszava, 30.), hogy mennyire becsülte túl Marx a takácsok felkelésének tudatosságát, nem tartozik ide. *Módszertanilag* itt is tökéletesen jellemezte a proletariátusban kifejlődő forradalmi osztálytudat lényegét, és a polgári és proletárforradalom különbségével kapcsolatos későbbi nézetei (Kiáltvány, Brumaire stb.) teljes mértékben az itt elkezdett irányban haladnak.

lileg vagy fogalmilag távolabbiakat is bevonják a cselekvésük alapját képező mérlegelésekbe. Mert önmagában ezt majdnem minden történelmileg fellépő osztály cselekvésében – természetesen jobban vagy kevésbé kiforrott formában – megfigyelhetjük. A lényeg azonban az, mit jelent ez a közvetlenül adottól való eltávolodás egyrészt az ily módon a cselekvés motívumaiként és objektumaiként bevont tárgyak szerkezete szempontjából, másrészt a cselekvést irányító tudat és annak a léthez való viszonya számára. És itt nagyon élesen megmutatkozik a polgári és a proletár álláspont különbözősége. A polgári gondolkodás számára – ha, mint itt, a cselekvés problémáiról van szó – ez a távolodás lényegében a tér-időbelileg távoli tárgyaknak a racionális kalkulációba való bevonását jelenti. A gondolati mozgás iránya azonban lényegében arra mutat, hogy ezeket a közeliekhez hasonlóan, vagyis ugyanúgy racionalizáltnak, kvantifikáltnak, kalkulálhatónak fogják fel. A jelenségeknek társadalmi „természettörvények" formájában való felfogása, éppen Marx szerint, a polgári gondolkodás csúcspontját és „áthághatatlan korlátját" is jelenti egyképp. Az a funkcióváltás, melyet ez a törvényfogalom a történelem során elszenved, onnan ered, hogy eredetileg a (feudális) valóság átalakításának elve volt, hogy azután, törvénystruktúrájának megőrzésével, a (polgári) valóság konzerválásának elvévé váljon. De már az első mozgás is – társadalmi szemszögből nézve – öntudatlan volt. Ezzel szemben a proletariátusnak ez az „eltávolodás"-a, ez a túllépése a közvetlenségen: *a cselekvés objektumai tárgyiságának átalakítását* jelenti. Ennek az átalakításnak első pillantásra a térbelileg-időbelileg legközelebb eső tárgyak éppúgy vannak alávetve, mint a távolabbiak. Hamarosan megmutatkozik azonban, hogy az így létrejövő átalakulás az előbbieken még világosabban és szembetűnőbben nyilvánul meg. Mert a változás lényege egyrészt az ébredő tudatnak a tárgyakkal való gyakorlati kölcsönhatá-

sában áll, mégpedig azokkal a tárgyakkal, amelyekből a tudat létrejön, és *amelyeknek* a tudata; másrészt abban a cseppfolyóssá válásban, azoknak a tárgyaknak a folyamattá válásában, melyeket itt, mint a társadalmi fejlődés mozzanatait, tehát mint a dialektikus egész puszta mozzanatait fogják fel. És ez a mozgás, mivel lényegének legbelső magja gyakorlati, szükségszerűen magának a cselekvésnek a kiindulópontjából indul el, a cselekvés közvetlen objektumait ragadja meg a legerősebben és a legdöntőbben, hogy totális, strukturális átalakításuk által az extenzív egész átalakítását megindítsa.

A totalitás kategóriájának hatása ugyanis sokkal előbb megnyilvánul, mintsem a tárgyak teljes sokféleségét átvilágíthatná. Éppen abban jut érvényre, hogy a cselekvés során, amely – mind tartalmilag, mind tudatilag – feloldódni látszik az egyes objektumokra való vonatkozásban, mégis jelen van ez az egész megváltoztatására irányuló intenció, hogy tehát a cselekvés – önmaga objektív értelme szerint – az egész megváltoztatására irányul. Amit korábban még tisztán módszertanilag állapítottunk meg a dialektikus módszerről, nevezetesen, hogy egyes mozzanatai és elemei az egész szerkezetét magukon viselik, itt konkrét, tisztán a gyakorlatira vonatkoztatott formában mutatkozik meg. Mivel a történelmi fejlődés lényege objektíve dialektikus, a valóság megváltozásának ezt a megragadási módját minden döntő átmenet esetében megfigyelhetjük. Sokkal előbb, mintsem még az emberek tisztába jöhetnének egy bizonyos gazdasági forma és a vele járó társadalmi, jogi stb. formák elmúlásával, világosan megmutatkozik már napi cselekedeteik tárgyain a nyilvánvalóvá lett ellentmondás. Amikor pl. a tragédia elmélete (Arisztotelésztől egészen a corneille-i idők teoretikusaiig) és a tragédia gyakorlata ez összfejlődés során a családi konfliktust a tragédia legalkalmasabb anyagának tekinti, úgy e felfogás mögött – eltekintve az események koncentrálásának itt jelentkező techni-

kai előnyeitől – az az érzés húzódik meg, hogy a nagy társadalmi átalakulások itt érzéki-gyakorlati világossággal nyilvánulnak meg, ami tiszta megformálásukat lehetővé teszi, míg lényegük megragadása, okaik és az összfolyamatban való jelentésük megértése mind szubjektíve, mind objektíve lehetetlen. Ily módon Aiszkhülosz[145] vagy Shakespeare családi tablóikkal koruk társadalmi átalakulásairól olyan mély és helyes képeket adnak nekünk, hogy csak most válik egyáltalán lehetővé a számunkra, hogy a történelmi materializmus segítségével ezt az alkotó művészi tisztánlátást utolérhessük.

A társadalmi helyzet és annak megfelelően a proletariátus álláspontja minőségileg döntő módon túllép azonban az itt felhozott példán. A kapitalizmus egyedi sajátsága éppen abban áll, hogy felszámol minden „természeti korlátot", és az emberek egymáshoz való viszonyainak összességét tisztán társadalmivá alakítja.[146] A polgári gondolkodás, miközben – a fetisisztikus kategóriák foglyaként – az emberek egymás közti viszonyainak kihatásait szilárd dologisággá merevíti, gondolatilag le kell hogy maradjon az objektív fejlődés mögött. Azok az absztrakt-racionális reflexiós kategóriák, amelyek az egész emberi társadalom ezen – első – valódi társadalmivá válásának objektív-közvetlen kifejezést adnak, a polgári gondolkodás számára végső, megszüntethetetlen valamiként jelennek meg. (Ezért áll velük a polgári gondolkodás szüntelenül közvetlen viszonyban.) A proletariátus azonban a társadalmivá válás e folyamatának gyújtópontjába került. A munkának áruvá való átalakulása egyrészt minden „emberit" eltávolít

[145] Gondoljunk Bachofen Oreszteia-elemzésére és ennek a társadalom fejlődéstörténete szempontjából való jelentőségére. Az, hogy az ideológiailag elfogult Bachofen megáll a dráma helyes elemzésének fokán, és nem képes továbblépni, éppen az itt kifejtett nézetek helyességét bizonyítja.

[146] Vö. Marx elemzését az ipari tartalékseregről és a túlnépesedésről. Marx: A tőke, I. 590. kk.

a proletariátus közvetlen létezéséből, másrészt ugyanez a fejlődés egyre fokozódó mértékben kiiktat a társadalmi formákból minden „természetit", a természethez való minden közvetlen viszonyt stb., úgyhogy éppen a folyamat embertől távoli, sőt, embertelen objektivitásában lepleződhet le a társadalmivá vált ember ennek magjaként. Éppen valamennyi társadalmi formának ebben az objektiválódásában, racionalizálódásában és eltárgyiasodásában mutatkozik meg első ízben világosan a társadalomnak az emberek egymás közötti viszonyaiból való felépítettsége.

De csak akkor, ha egyszersmind leszögezzük, hogy ezek az emberek közötti viszonyok, Engels szavaival, „dolgokhoz kötöttek", és „dolgokként jelennek meg", ha egyetlen pillanatra sem feledkezünk meg arról, hogy ezek az emberi viszonyok nem embernek emberhez való közvetlen kapcsolatai, hanem tipikus viszonyok, melyek között a termelési folyamat objektív törvényei közvetítik ezeket a kapcsolatokat, melyek között ezek a „törvények" szükségszerűen az emberi kapcsolatok közvetlen megjelenésformáivá lesznek. Ebből először az következik, hogy az ember az eltárgyiasodott kapcsolatok magjaként és alapjaként csak közvetlenségük felszámolásában, felszámolása által található meg. Hogy tehát mindannyiszor ebből a közvetlenségből, az eldologiasodott törvényszerűségekből kell kiindulni. Másodszor, hogy ezek a megjelenésformák korántsem csupán gondolatformák, hanem a jelen polgári társadalmának tárgyiságformái. Felszámolásuk, ha ez valódi felszámolásukat akarja jelenteni, nem lehet tehát egyszerű gondolati mozgás, hanem *gyakorlati* felszámolásuk szintjére kell emelkednie *a társadalom életformájaként*. Minden olyan megismerésnek, amely tiszta ismeret akar maradni, szükségszerűen e formák újbóli elismerésébe kell torkollnia. Harmadszor: ez a gyakorlat azonban nem választható el a megismeréstől. Csak akkor kezdődhet el e formák igazi meg-

változtatásának jegyében álló gyakorlat, ha nem egyéb akar lenni, mint annak a mozgásnak a végiggondolása, tudatosodása és tudatosítása, amely e formák immanens tendenciáját képezi. „A dialektika – mondja Hegel – ez az *immanens* túllépés, ahol az értelmi meghatározások egyoldalúsága és korlátoltsága annak mutatkozik, ami, vagyis önmaga tagadásának."[147] Az a nagy lépés, amellyel a marxizmus, mint a proletariátus tudományos álláspontja, itt Hegelt meghaladja, abban áll, hogy a reflexiós meghatározásokat nem a valóság megragadása „örök" fokozatának általában, hanem a polgári társadalom, a lét és a gondolkodás eldologiasodása szükségszerű létezés- és gondolkodásformáinak tekinti, és ezzel felfedezi magában a történelemben a dialektikát. A dialektika itt tehát nem kívülről kerül bele a történelembe, nem a történelem „kapcsán" kerül sor kifejtésére (mint Hegelnél igen gyakran), hanem sokkal inkább magából a történelemből *olvassák ki* és tudatosítják, mint annak szükségszerű megjelenési formáját ezen a meghatározott fejlődési fokon.

Ennek a tudatfolyamatnak a hordozója azonban, negyedszer, a proletariátus. Amikor tudata a történelmi dialektika immanens következményeként jelenik meg, egyben maga is dialektikusan jelenik meg. Vagyis, egyrészt ez a tudat nem egyéb, mint a történelmileg szükségszerű kimondása. A proletariátusnak „nincsenek megvalósításra váró eszményei". A proletariátus tudata, gyakorlattá válva, csak azt tudja életre kelteni, amit a történelmi dialektika döntésre kényszerített, soha nem képes azonban „gyakorlatilag" túltenni magát a történelem menetén, és puszta kívánságokat vagy ismereteket arra rákényszeríteni. Mert a proletariátus maga sem egyéb, mint a társadalmi fejlődés tudatossá vált ellentmondása. Másrészt azonban valamely dialektikus szükségszerűség semmiképpen

[147] Enzyklopädie, 81. §.

nem azonos egy mechanikus-kauzális szükségszerűséggel. Az imént idézett helyhez kapcsolódva mondja Marx, hogy a munkásosztály feladata nem egyéb, mint hogy *szabaddá tegye* az új társadalomnak azokat az elemeit, melyek már az összeomló burzsoá társadalom ölében kialakultak. A puszta ellentmondáshoz – a tőkés fejlődés automatikus törvényszerűségű termékéhez – tehát valami *újnak* kell járulnia: a proletariátus tetté váló tudatának. Miközben azonban ezáltal a puszta ellentmondás a tudatos-dialektikus ellentmondás szintjére emelkedik, miközben a tudatosodás *gyakorlati kiindulóponttá* válik, újra, még konkrétabban megmutatkozik a proletár dialektika már gyakran említett lényegi sajátsága: mivel a tudat itt nem valamely vele szemben álló tárggyal kapcsolatos tudat, hanem magának a tárgynak az öntudata, *a tudatosodás aktusa átalakítja objektumának tárgyiságformáját.*

Mert csak ebben a tudatban mutatkozik meg világosan az a mélyen húzódó irracionalitás, mely a polgári társadalom racionális részrendszerei mögött lapul, és különben csak eruptíven, katasztrófaszerűen jelentkezik, de éppen ezért anélkül, hogy a tárgyak formáját és kapcsolatát a felszínen megváltoztatná. Ezt a tényállást is a legegyszerűbb napi események kapcsán figyelhetjük meg a legjobban. A munkaidő problémája, amelyet egyelőre csupán a munkás álláspontjáról szemléltünk, olyan mozzanatként csupán, ahol a munkás tudata mint az áru tudata (tehát mint a polgári társadalom strukturáló magjának tudata) jön létre, abban a pillanatban, amikor ez a tudat létrejött, és az adott helyzet puszta közvetlenségét meghaladta, egy pontba sűrítve mutatja meg az osztályharc alapproblémáját: az *erőszakét, mint azt a pontot* – ahol a tőkés gazdaság „örök törvényeinek" csődje, dialektikussá válása következtében – a fejlődés sorsáról való döntés – kényszerű módon – az emberek tudatos cselekvésének hatáskörébe megy át. Marx így fejti ki ezt a gondolatot: „Látjuk: egészen rugal-

mas korlátoktól eltekintve, magából az árucsere természetéből nem adódik a munkanap semmiféle határa, tehát a többletmunka semmiféle határa sem. A tőkés vevői jogára támaszkodik, amikor a munkanapot a lehető leghosszabbra nyújtja, és egy munkanapból lehetőleg kettőt igyekszik csinálni. Másrészt az eladott áru sajátos természete korlátot szab a vevőnek elfogyasztásában, és a munkás eladói jogára támaszkodik, amikor a munkanapot meghatározott normál nagyságra akarja korlátozni. Itt tehát antinómia van, jog áll joggal szemben, mindkettőt egyaránt szentesíti az árucsere törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt. És így a tőkés termelés történetében a munkanap normálása, mint a munkanap korlátozásáért vívott harc jelenik meg – mint harc az össztőkés, azaz a tőkések osztálya és az összmunkás, vagyis a munkásosztály között."[148] Itt is hangsúlyozni kell azonban: az erőszak, mely itt mint a tőkés racionalizmus irracionális korlátainak, törvényei felfüggesztési pontjának konkrét alakja jelenik meg, a burzsoázia számára egészen másvalami, mint a proletariátus számára. Ott a burzsoázia mindennapi életének közvetlen folytatása az erőszak: egyrészt nem jelent új problémát, másrészt azonban éppen ezért nem képes arra, hogy a saját maga teremtette társadalmi ellentmondásoknak akár csak egyikét is megoldja. Itt viszont, a proletariátus esetében, érvényesülése és hatékonysága, lehetősége és hordereje attól függ, milyen fokig sikerült meghaladni az adott létezés közvetlenségét. Igaz, hogy ennek a meghaladásnak a lehetősége, tehát magának a tudatnak a tágassága és mélysége a történelem terméke. De ez a történelmileg lehetséges szint nem képezi itt egyenes vonalú folytatását annak, ami közvetlenül adva van (és a közvetlen adottság „törvényeinek" sem), hanem a társadalom

[148] Marx: A tőke, I. 219. Vö. még Marx: Bér, ár és profit, MEM. 16. köt. 135–136.

egészéről sokszoros közvetítés útján elnyert tudatosságból, a fejlődés dialektikus tendenciáinak megvalósítására irányuló tiszta intencióból fakad. És a közvetítések sora nem juthat közvetlen-kontemplatívan a lezáráshoz, hanem a dialektikus ellentmondásból eredő minőségi újra kell hogy irányuljon: a jelenből a jövő felé közvetítő mozgásnak kell tehát lennie.[149]

Ez azonban megint csak azt előfeltételezi, hogy a társadalmi történés objektumainak mereven dologi léte mint puszta látszat kell hogy lelepleződjön, hogy a dialektikának, mely önellentmondást, logikai abszurdumot jelent mindaddig, amíg egyik „dolognak" a másik „dologba" (vagy egyik – strukturáló – dologi fogalomnak a másikba) való átmenetéről van szó, ki kell próbálnia magát minden tárgyon, hogy tehát a *dolgok folyamatokba feloldott mozzanatoknak* bizonyulhassanak. Ezzel elérkeztünk megint az ókori dialektika korlátaihoz, ahhoz a mozzanathoz, mely ezt a dialektikát a történelmi materialista dialektikától elválasztja. (Hegel jelenti itt is a módszertani átmenetet, vagyis módszertanilag nem teljesen tisztázott keveredésben megtaláljuk nála mindkét felfogás elemeit.) Mert a mozgás eleatikus dialektikája megmutatja ugyan a mozgás alapjait általában képező ellentmondásokat, ugyanakkor azonban a mozgó dolgot érintetlenül hagyja. Akár mozog a repülő nyíl, akár nyugszik – a dialektikus örvénylésben érintetlenül marad meg tárgyiságában: nyílként, dologként. Hérakleitosz szerint nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni: mivel azonban az örökös változás maga nem válik valamivé, hanem van, vagyis nem hoz létre minőségileg újat, csupán az *egyes dolgok* merev létével szemben tekinthető valamivé válásnak. Az egészről szóló tanításban

[149] Vö. itt A történelmi materializmus funkcióváltása és a Mi az ortodox marxizmus? című cikkeimben a burzsoázia „post festum"-tudatáról mondottakat.

még az örök alakulás is valamiféle öröklétről szóló tanításként jelenik meg, és e mögött az elfolyó folyam mögött egy változhatatlan lényegiség áll, még ha lényegi sajátsága az egyes dolgok szüntelen változásában fejeződik is ki.[150] A dialektikus folyamat Marxnál ezzel szemben magukat a tárgyak tárgyiságformáit változtatja folyamattá, folyammá. A kapitalizmus egyszerű újratermelési folyamatában a folyamatnak ez a tárgyiságformákat átalakító lényegi sajátsága egészen világosan jelenik meg. „Ez a puszta megismétlődés, illetve folytonosság, a folyamatnak bizonyos új jellegzetességeket kölcsönöz, illetve, helyesebben, feloldja csak elszigetelt lefolyásának látszatjellegzetességeit." Mert „... teljesen eltekintve minden felhalmozástól, a termelési folyamat puszta folyamatossága, vagyis az egyszerű újratermelés, rövidebb vagy hosszabb időszak alatt minden tőkét szükségképpen felhalmozott tőkévé, vagyis tőkésített értéktöbbletté változtat át. Még akkor is, ha a tőke a termelési folyamatba való belépésekor felhalmozójának személyes munkájával szerzett tulajdona volt, előbb-utóbb ellenérték nélkül elsajátított értékké, vagyis meg

[150] Itt lehetetlen e kérdés részletekbe menő tárgyalása, habár éppen ebből a különbségből derülhetne fény igen élesen az ókor és az újkor különbségére, mert Hérakleitosz önmagát felszámoló dologfogalma csakugyan a lehető legnagyobb fokú rokonságot mutatja a modern gondolkodás eldologiasult struktúrájával. Csak ekkor jelenne meg világosan az ókori gondolkodás korlátja – arra való képtelensége, hogy jelenének társadalmi létét s általa a történelmet dialektikusan fogja fel – az antik társadalom korlátjaként, amelyre Marx más kérdéseket tárgyalva, módszertanilag azonban ugyanerre célozva, Arisztotelész „gazdaságtanában" rámutatott. Igen jellemző Hegel és Lassalle dialektikájára, mennyire túlbecsülték Hérakleitosz „modernségét". Ebből azonban az következik csupán, hogy a gondolkodásnak ez az „antik" korlátja (mindenek ellenére kritikátlan állásfoglalás azoknak a formáknak a történelmi meghatározottságával kapcsolatosan, amelyekből a gondolkodás kiindul) az ő gondolkodásuk számára is áthághatatlan marad, és filozófiájuk kontemplatív-spekulatív, nem anyagi-gyakorlati alapjellegében jut kifejezésre.

nem fizetett, idegen munkának anyagiasulásává válik – akár pénzformában, akár másképp"[151]. Az a felismerés tehát, hogy a társadalmi tárgyak nem dolgok, hanem emberek között viszonyok, ezek folyamatokba való teljes feloldásáig fokozódik. Ha azonban létük alakulásként jelenik meg, úgy ez az alakulás nem egy pusztán általános folyás absztrakt elzúgása, nem tartalom nélküli durée réelle,* hanem azoknak a viszonyoknak szüntelen termelése és újratermelése, amelyek kiszakítva ebből az összefüggésből, eltorzítva a reflexiós kategóriák által, a polgári gondolkodás számára dologként jelennek meg. Csak itt emelkedik a proletariátus tudata a történelmi fejlődésében vett társadalom öntudatává. A puszta áruviszony tudataként a proletariátus csak mint a gazdasági folyamat objektuma tudatosulhat. Mert az áru termelésre *kerül,* és a munkás is mint áru, mint közvetlen termelő, legjobb esetben gépies hajtókerék ebben a mechanizmusban. Ha azonban a tőke dologisága termelésének és újratermelésének szakadatlan folyamatában oldódik fel, úgy erről az álláspontról tudatossá válhat, hogy a proletariátus ennek a folyamatnak az igazi – bár leláncolt és először még öntudatlan – *szubjektuma.* Ha tehát elhagyjuk a készen talált, közvetlen valóságot, felmerül a kérdés: „Vajon a munkás a pamutgyárban csak pamutszövetet termel? Nem, tőkét termel. Értékeket termel, melyek újból arra szolgálnak, hogy munkája felett parancsnokoljanak, azért, hogy segítségével új értékeket teremtsenek."[152]

[151] Marx: A tőke, I. 529–532. A mennyiség minőségbe való átcsapásának korábban már hangsúlyozott értelme itt is *minden egyes* mozzanat jellemzőjének bizonyul. A kvantifikált mozzanatok csupán izoláltan szemlélve maradnak mennyiségiek. A folyamat mozzanataiként úgy jelennek meg, mint a tőke gazdasági szerkezetének minőségi változásai.

* *Valóságos tartam.*

[152] Marx: Bérmunka és tőke, MEM, 6. köt. 399.

Ezzel azonban a valóság problémája teljesen új megvilágításban jelenik meg. Mert ha – Hegellel szólva – az alakulás a lét igazságaként, a folyamat a dolgok igazságaként jelenik meg, ez azt jelenti, *hogy a történelem fejlődéstendenciáinak magasabb szintű valóság tulajdonítandó, mint a puszta empíria „tényeinek"*. Igaz – mint már másutt rámutattunk[153] –, a tőkés társadalomban a múlt uralkodik a jelenen. Ez azonban azt jelenti csupán, hogy a semmiféle tudattól nem vezérelt, csak a saját belső, vak dinamikájától hajtott, antagonisztikus folyamat minden közvetlen megnyilvánulási formájában a múltnak a jelen feletti, a tőkének a munka feletti uralmaként nyilvánul meg; hogy ennek következményeképpen az a gondolkodás, amely ennek a közvetlenségnek a talaján reked meg, az egyes stádiumok mindenkori megmerevedési formáihoz rögzítődik; hogy a mégis működő tendenciákkal – mint rejtélyes hatalmakkal – tehetetlenül áll szemben; hogy a neki megfelelő cselekvés ezek leküzdésére soha nem lesz képes. Ez a kép, a szüntelen mozgásban levő kísérteties merevség képe, azonnal valami értelmesben olvad fel, ha merevsége feloldódik abban a folyamatban, melynek hajtóereje: az ember. Hogy ez csupán a proletariátus álláspontjáról lehetséges, az nemcsak abból magyarázható, hogy a folyamat e tendenciákban megnyilatkozó értelme nem egyéb, mint a kapitalizmus megszüntetése – így tehát a polgárság számára egyértelmű lenne a szellemi öngyilkossággal, ha tudatosulna benne ez a kérdés. Hanem lényegében arra épül, hogy a kapitalizmus dologiságává merevedett valóságának

[153] L. A történelmi materializmus funkcióváltása c. tanulmányt, valamint tény és valóság problémáját illetően a Mi az ortodox marxizmus? c. tanulmányt.

„törvényei", melyek közt a burzsoázia élni kényszerül, csupán a tőke – látszólag – cselekvő hordozóinak és ágenseinek feje fölött képesek megvalósulni. Az átlagos profitráta a módszertani mintapéldája az efféle tendenciáknak. Viszonya az egyes kapitalistákhoz, akiknek cselekvését ismeretlen és megismerhetetlen hatalomként meghatározza, teljes mértékben „az ész cselé"-nek Hegel által mélyértelműen felismert struktúráját mutatja. Hogy ezek az egyéni „szenvedélyek", amelyeken keresztül és amelyek felett ezek a tendenciák érvényesülnek, a leggondosabb, legegzaktabb és legtávolabbra tekintő kalkuláció formáját öltik fel, egyáltalában nem változtat ezen a tényálláson, sőt, lényegi sajátságát, ha lehet, még élesebben emeli ki. Mert az összes részletben megnyilvánuló, teljes racionalizmus – a társadalmi lét osztálymeghatározottsága által diktált és éppen ezért szubjektíve megalapozott – látszata még élesebb fényt vet arra, hogy az összfolyamat mégis érvényre jutó értelme e racionalizmus számára felfoghatatlan marad. És ezen az alapstruktúrán az sem tud változtatni, hogy itt nem csupán egyszeri eseményről, egyetlen katasztrófáról van szó, hanem ugyanannak a viszonynak a szüntelen megtermeléséről és újratermeléséről, hogy a magukat megvalósító tendenciáknak azokat az elemeit, amelyek már az empíria „tényeivé" váltak, szintén bele lehet vonni – eldologiasultan merev és izolált tényekként – a racionális kalkuláció hálójába, hanem mindebben csak az mutatkozik meg, mennyire uralja ez a dialektikus antagonizmus a tőkés társadalom valamennyi jelenségét.

A szociáldemokrata gondolkodás elpolgáriasodása a legvilágosabban mindig ennek a dialektikus módszernek az elhagyásában nyilvánul meg. Már a Bernstein-vitában kiderült, hogy az opportunizmusnak mindig a „tények talaján" kell állnia, hogy onnan kiindulva ignorálja azután a fejlődés ten-

denciáit,[154] vagy éppenséggel a szubjektív-etikai Legyen szintjére szorítsa le azokat. A tőkeakkumuláció-vitában jelentkező, sokszoros félreértések is erre vezethetők vissza módszertanilag. Rosa Luxemburg igazi dialektikus gondolkodóként felismerte annak lehetetlenségét, hogy egy merőben tőkés társadalom legyen a fejlődés tendenciája. Olyan tendencia, amelynek szükségszerű következménye, hogy jóval azelőtt, mintsem „ténnyé" lett volna, döntően meghatározza az emberek cselekedeteit – azok számára öntudatlanul. A tiszta tőkés társadalomban való akkumuláció ökonómiai lehetetlensége tehát nem abban nyilvánul meg, hogy az utolsó nem-tőkés termelő expropriációjával a kapitalizmus „megszűnik", hanem olyan cselekvésekben, amelyeket a tőkés osztályra ennek a szituációnak az (empirikusan még eléggé távoli) közeledése rákényszerít: lázas gyarmatosításban, a nyersanyag és értékesítési területekért folytatott harcban, imperializmusban, világháborúban stb. Mert egy dialektikus fejlődéstendencia önmegvalósulása éppenséggel nem olyan végtelen haladás, mely fokozatos mennyiségi növekedéssel jut közelebb céljához. A társadalom fejlődéstendenciái sokkal inkább a társadalom struktúrájának (az osztályok összetételének, erőviszonyainak stb.) szakadatlan *minőségi átalakulásában* jutnak kifejezésre. Miközben a jelenleg uralkodó osztály ezeket a változásokat a neki egyedül adott módon leküzdeni igyekszik, és a részletekben, úgy látszik, mintha csakugyan le is küzdené a „tényeket", a saját helyzetéből fakadó szükségszerűségnek ez által a vak és öntudatlan végrehajtása által éppen azoknak a tendenciáknak a megvalósulását gyorsítja meg, melyek értelme nem más, mint éppen saját bukása.

Módszertanilag ezt a „tény" és a tendencia között mutat-

[154] Vö. a középüzemek eltűnésével vagy megszaporodásával kapcsolatos vitát, Rosa Luxemburg: Sozialreform oder Revolution? 11. kk.

kozó valóságbeli különbséget Marx számtalan ponton helyezte vizsgálódásainak előterébe. Hiszen már főművének módszertani alapgondolata – gazdasági tárgyaknak dolgokból emberek közötti, folyamatszerűen alakuló, konkrét viszonyokká való visszaalakítása – is erre a gondolatra épült. Ebből azonban az következik, hogy a társadalom gazdasági felépítésének egyes formái aszerint kapják meg ebben a rendszerben módszertani prioritásukat (eredetiként vagy levezetettként), a helyüket, hogy mennyire távolodtak el a visszaalakíthatóságnak ettől a mozzanatától. Erre épül az ipari tőkének a kereskedelmi tőkével, a pénzkereskedelmi tőkével szembeni stb. prioritása. És ez a prioritás egyrészt történetileg abban fejeződik ki, hogy ezek a levezetett, magát a termelési folyamatot nem befolyásoló tőkeformák a fejlődésben csupán negatív, az eredeti termelési formákat feloldó funkció betöltésére képesek, azonban, „hogy ez a bomlasztó folyamat milyen eredményre vezet, azaz, hogy milyen új termelési mód lép a régi helyére, nem a kereskedelemtől, hanem magának a régi termelési módnak a jellegétől függ"[155]. Másrészt, tisztán módszertanilag, megmutatkozik, hogy ezeket a formákat a maguk „törvényszerűségében" csak kereslet és kínálat empirikusan „véletlenszerű" mozgása határozza meg, hogy bennük nem valamiféle általános társadalmi tendencia jut kifejezésre. „A konkurrencia itt nem a törvénytől való eltéréseket határozza meg, hanem az elosztásnak egyáltalában nincs más törvénye, mint az, amit a konkurrencia diktál"[156] – mondja Marx a kamatról. Ebben a valóságról szóló

[155] Marx: A tőke, III. 332.

[156] Marx: A tőke, III. 355. Ilyen módon a kamat piaci rátájával, ami „az áruk piaci árához hasonlóan ... mint fix nagyság adott", Marx kifejezetten szembeállítja az általános profitrátát mint tendenciát. (A tőke, III. 364.) Éppen ezzel a szembeállítással érinti azt a pontot, ahol gondolkodásának útja alapvetően elválik a polgári gondolkodásétól.

tanításban, mely az összfejlődés érvényesülő tendenciáit „valódibbnak" tekinti az empíria tényeinél, kapja meg tulajdonképpeni, konkrét és tudományos alakját az az ellentét is, melyet a marxizmus egyes kérdéseinek tárgyalásakor (végcél és mozgalom, evolúció és forradalom stb.) kiemeltünk. Mert csak ez a kérdésfelvetés engedi meg végre, hogy a „tény" fogalmát valóban konkrétan, vagyis keletkezésének és fennállásának *társadalmi alapjára* vonatkoztatva vizsgáljuk meg. Már másutt[157] megvilágítottuk azt az irányt, amelyben ilyen vizsgálódásoknak haladniok kellene, ott természetesen csupán a „tényeknek" ahhoz a konkrét totalitáshoz való viszonya tekintetében, amelyhez tartoznak, és amelyben végre „valóságosak" lesznek. Most azonban egészen világossá válik, hogy az a társadalmi fejlődés és ennek gondolati kifejezése, amely az (eredetileg, ősállapotában) osztatlanul adott valóságból „tényeket" formál, ugyan lehetőséget nyújtott arra, hogy a természetet az ember önmagának alávesse, ugyanakkor azonban arra kellett hogy szolgáljon, hogy ezeknek a tényeknek a történelmi, társadalmi jellegét, emberek közötti viszonyon nyugvó lényegi sajátságát elfedje, és így „kísérteties, idegen hatalmakat"[158] hozzon létre ellenük. Mert a „tényben" az eldologiasodott gondolkodás megmerevedő, a folyamatot kizáró iránya még világosabban kifejezésre jut, mint az ezt rendező „törvényekben". Mert ha a „törvényeken" felfedezhető magának az emberi tevékenységnek valami nyoma, még ha ez gyakran eldologiasodott, hamis szubjektivitásban nyilvánul is meg, a „tényben" a kapitalista fejlődés embertől elidegenedett, megmerevedett, áthatolhatatlan dologgá lett lényege kristályosodik ki olyan formában, amely

[157] Vö. Mi az ortodox marxizmus? c. tanulmányommal.

[158] Engels: A család, a magántulajdon és az állam eredete, MEM, 21. köt.

ezt a megmerevedést és elidegenedést a valóság és a világfelfogás legmagától értetődőbb, minden kétség felett álló alapjává teszi. Ezeknek a „tényeknek" a merevségével szemben minden mozgás csupán *rajtuk* végbemenő mozgásként, minden megváltoztatásukra irányuló tendencia csupán szubjektív elvként (kívánság, értékítélet, Legyen) jelenik meg. Tehát csak ha a „tényeknek" ez a módszertani prioritása megtört, csak ha *minden egyes jelenség folyamatszerűsége* felismertté lett, csak akkor lesz érthetővé, hogy az is, amit „tények"-nek szokás nevezni, folyamatokból áll. Csak akkor válik érthetővé, hogy a tények nem egyebek, mint az összfolyamat részei, eloldozott, mesterségesen izolált és megmerevített *mozzanatai.* Amivel egyidejűleg az is megérthetővé lesz, miért képviseli az összfolyamat, melyen a folyamatszerű lényeg *hamisítatlanul* érvényesül, melynek lényegét tehát nem homályosítja el semmiféle dologi megmerevedés, a tényekkel szemben az igazi, magasabb rendű valóságot. Természetesen ezzel egyidejűleg az is érthetővé válik, miért kellett az eldologiasodott polgári gondolkodásnak éppen ezekből a „tények"-ből megalkotnia legmagasabb szintű elméleti és gyakorlati fétiseit. Ez a megkövesedett tényszerűség, amelyben minden „fix nagysággá"[159] merevedik, amelyben az éppen adott valóság teljes, értelmetlen változtathatatlanságban áll, még magának ennek a közvetlen realitásnak bármifajta megértését is módszertani képtelenséggé teszi.

És ezzel ezekben a formákban az eldologiasodás a végső csúcspontjára hágott: még csak önmagán sem mutat itt már túl dialektikusan; dialektikáját csak a közvetlen termelési formák dialektikája közvetíti. Ezzel azonban végképp kiéleződik a közvetlen lét, illetve a neki megfelelő, reflexiós ka-

[159] Vö. Marxnak Benthamra vonatkozó megjegyzéseivel. Marx: A tőke, I. 570.

tegóriákban végbemenő gondolkodás és az eleven társadalmi valóság közötti ellentét. Mert egyrészt a tőkés gondolkodás számára ezek a formák (kamat stb.) mint a tulajdonképpeni, eredeti, a termelés más formáit meghatározó, azok számára példaszerű formák jelennek meg, másrészt a termelési folyamatban lezajló, minden jelentős fordulatnak gyakorlatilag le kell lepleznie azt, hogy ezzel a kapitalizmus gazdasági struktúrájának igazi, kategoriális felépítése teljességgel a feje tetejére lett állítva. Ily módon a polgári gondolkodás megáll ezeknél a formáknál, mint közvetlen és eredeti formáknál, és éppen innen kiindulva kísérli meg, hogy az ökonómia megértéséhez utat vágjon magának, nem tudva, hogy ezzel csupán önmaga társadalmi alapjainak megértésére vonatkozó képtelensége kapott gondolati kifejezést. Ezzel szemben a proletariátus számára megnyílik az eldologiasodásformák teljes áttekintésének perspektívája, mivel a proletariátus, a dialektikusan legtisztább formából (munka és tőke közvetlen viszonyából) kiindulva, a termelési folyamattól eltávolodott formákat erre vonatkoztatja, ily módon a dialektikus totalitásba bevonja és megérti őket.[160]

5.

Így lett az ember minden (társadalmi) dolog mértéke. A gazdaságtan módszertani problémája: a fetisizált dologi formák emberek között lejátszódó és közöttük való konkrét viszonyokban objektiválódó folyamatokban való feloldása, a feloldhatatlanul fetisizált formáknak az elsődleges emberi viszonyok formáiból való levezetése teremti meg ehhez egyide-

[160] Ennek az egymásra következésnek szép kifejtését találjuk a Tőke III. kötetében. 792. kk.

jűleg a kategoriális és történeti alapot. Mert így kategoriálisan az emberi világ felépítése dinamikusan alakuló kapcsolatformák rendszereként jelenik meg, melyekben ember és természet, ember és ember konfrontációja (osztályharc stb.) lejátszódik. A kategóriák felépítése és hierarchiája ily módon az ember saját, e kapcsolatokban megvalósuló létezésének alapjaira vonatkozó tudatának tisztasági fokát jelenti, tehát önmagára vonatkozó tudatát. Ez a felépítés és hierarchia azonban egyidejűleg a történelem központi tárgya is. A történelem nem úgy jelenik meg többé, mint rejtélyes történés, mely az ember-*en* és a dolgok-*on* végbemegy, s amelyet transzcendens hatalmak beavatkozásával kellene magyarázni, vagy amelyet – a történelem számára – transzcendens értékekre való vonatkoztatással kellene értelmessé tenni. Nem, a történelem, egyrészt, az ember saját tevékenységének – eddig természetesen öntudatlan – terméke, másrészt azoknak a folyamatoknak az egymásra következése, amelyekben ennek a tevékenységnek, az ember önmagához (a természethez és más emberekhez) való viszonyának a formái átalakulnak. Ha tehát – mint korábban már hangsúlyoztuk – valamely társadalmi állapot kategoriális felépítése nem közvetlenül történelmi, vagyis egy meghatározott létezés- vagy gondolkodásforma reális keletkezésének empirikus-történelmi egymásutánja semmiképpen nem elegendő annak magyarázatához és megértéséhez, úgy minden ilyen kategóriarendszer a maga totalitásában mégis, helyesebben szólva: éppen ezért, az össztársadalom egy bizonyos fejlődési fokát mutatja. És a történelem éppen abban áll, hogy minden fixálás látszattá sülyled; *a történelem éppen azon tárgyiságformák szüntelen átalakulásának története, amelyek az ember létezését alakítják.* Annak lehetetlensége, hogy egyes ilyen formák empirikus-történeti egymásutánjából lényegüket is megragadhassuk, tehát nem azon alapul, hogy ezek a formák a történelemmel

szemben transzcendensek, mint ahogyan ezt az izolált reflexiós meghatározásokban vagy izolált „tényekben" gondolkodó polgári felfogás véli, és vélni kénytelen, hanem abból következik, hogy ezek az egyes formák sem a történelmi egyidejűség egymásmellettiségében, sem a történelmi következés egymásutániságában nincsenek egymással közvetlenül összekötve. Összefonódásukat sokkal inkább a totalitásban betöltött kölcsönös helyük és funkciójuk közvetíti, úgyhogy az egyes jelenségek e „tisztán történelmi" megmagyarázhatóságának elutasítása csak arra szolgál, hogy a történelmet mint egyetemes tudományt világosabban tudatosítsa: ha az egyes jelenségek összefonódása kategóriaproblémává válik, úgy éppen ez által a dialektikus folyamat által minden kategóriaprobléma újra történelmi problémává alakul. Mindenesetre: az egyetemes történelem problémájává, amely – az egyetemes történelem – ezáltal (világosabban, mint bevezető polemikus vizsgálódásaink során) egyidejűleg módszertani problémaként és a jelen megismerésének problémájaként jelenik meg.

Csak erről az álláspontról nézve lesz a történelem valóban az ember történetévé. Mert ily módon nem lesz benne semmi, ami végső lét- és magyarázati alapjában ne lenne visszavezethető az emberre, az emberek egymás közti kapcsolataira. E miatt a fordulat miatt, melyet a filozófiának adni próbált, gyakorolt Feuerbach olyan döntő befolyást a történelmi materializmus kialakulására. Azáltal azonban, hogy a filozófiát „antropológiává" változtatta, az embert fix tárgyisággá hagyta merevedni, s ezzel a dialektikát s a történelmet félretolta. És itt rejlik valamennyi „humanizmus" vagy antropológiai álláspont nagy veszélye.[161] Mert ha az embert minden dolog mértékeként fogjuk fel, ha ennek a kiindulópontnak a segítségével kell hogy sor kerüljön minden transz-

[161] Iskolapéldája ennek a modern pragmatizmus.

cendencia felszámolására, anélkül azonban, hogy eközben magát az embert is ehhez az álláspontho mérnénk, a „mértéket" rá magára vonatkoztatnánk, vagy – pontosabban szólva – anélkül, hogy az embert éppúgy dialektikussá tennénk, úgy az ily módon abszolutizált ember lép egészen egyszerűen azoknak a transzcendens erőknek a helyébe, amelyeknek pedig éppen magyarázatára, feloldására és módszertani behelyettesítésére hivatva lett volna. A dogmatikus metafizika helyébe így – legjobb esetben – egy ugyanilyen dogmatikus relativizmus lép.

Ez a dogmatizmus azáltal jön létre, hogy a dialektikussá nem tett embernek szükségképpen egy dialektikussá ugyancsak nem változtatott objektív valóság felel meg. A relativizmus ezért egy – lényegét tekintve – nyugalmi helyzetben álló világban mozog, és mert a világnak ezt a mozdulatlanságát és saját álláspontjának merevségét nem képes önmagában tudatosítani, elkerülhetetlenül visszacsúszik azoknak a gondolkodóknak a dogmatikus álláspontjára, akik hasonlóképpen számukra ismeretlen, tudatossá nem vált, kritikátlanul elfogadott előfeltételezésekből kiindulva akarták megmagyarázni a világot. Mert döntő különbség, hogy egy végső soron nyugvó világban (akár olyan látszatmozgás maszkírozza is ezt, mint „ugyanannak a visszatérése" vagy a növekedési periódusok biológiailag-morfológiailag „törvényszerű" egymásutánja) relativizálódik az igazság az egyén vagy a nem stb. vonatkozásában, vagy a konkréttá lett, egyszeri történelmi folyamatban válik nyilvánvalóvá a különböző „igazságok" *konkrét történeti funkciója és jelentése.* Tulajdonképpeni értelemben vett relativizmusról csupán az első esetben lehet szó; akkor azonban elkerülhetetlenül dogmatikussá lesz. Ugyanis csak ott van értelme logikailag relativizmusról beszélni, ahol valamely „abszolútumot" egyáltalán feltételeznek. Afféle „bátor gondolkodók", mint Nietzsche vagy

Spengler gyengéje és felemássága éppen abban áll, hogy relativizmusuk az abszolútumot csak látszólag távolítja el a világból. Mert az a pont, amely a látszatmozgás megszünésének e rendszerekben logikailag-módszertanilag megfelel, éppen az abszolútum „rendszerbeli helye". Az abszolútum nem egyéb, mint gondolati fixálása, mitologizálóan pozitív kifejezése annak, hogy a gondolkodás képtelen a valóság konkrét történeti folyamatként való megértésére. Mivel a relativisták a világot csak látszólag oldják fel mozgásban, az abszolútumot is csak látszólag küszöbölték ki rendszerükből. Minden „biológiai" stb. relativizmus, mely ily módon az önmaga által rögzített korlátokból „örök" korlátokat csinál, éppen a relativizmus ilyen felfogása által vezeti be akaratlanul újra az abszolútumot, a gondolkodás „időtlen" elvét. S amíg az abszolútumot (ha öntudatlanul is) együtt gondolják valamely rendszerrel, a relativizálási kísérletekkel szemben ennek kell a logikailag erősebb elvnek maradnia. Mert ez képviseli a legmagasabb szintű gondolkodási elvet, amely nem-dialektikus talajon, a merev dolgok létvilágában és a merev fogalmak logikai világában elérhető; úgyhogy *itt logikailag-módszertanilag* kétségtelenül Szókratésznek van igaza a szofistákkal szemben, a logizmusnak és az értéktannak a pragmatizmussal, relativizmussal stb. szemben.

Mert ezek a relativisták nem tesznek egyebet, mint hogy az ember világfelfogásának jelenlegi, társadalmilag-történetileg adott korlátait biológiai, pragmatikus stb., „örök" korlátok formájává merevítik. Ily módon nem jelentenek többet annak a racionalizmusnak vagy annak a vallásosságnak – kétség, kétségbeesés stb. formájában kifejeződő – *dekadenciajelenségénél,* mellyel kétkedve szemben állnak. Ezért – olykor – történetileg el nem bagatellizálható tünetei annak, hogy az a társadalmi lét, amelynek talaján az általuk „támadott" racionalizmus stb. keletkezett, immáron belülről

problematikussá vált. De csak és kizárólag efféle tünetként van jelentőségük. Velük szemben a valódi szellemi értékeket mindig az általuk támadott kultúra, a még megtöretlen osztály kultúrája képviseli.

Csak a történelmi dialektika teremt itt gyökerében új szituációt. Nemcsak azért, mert benne maguk a korlátok is relativizálódtak, helyesebben mondva, cseppfolyóssá váltak, nemcsak azért, mert mindazok a létformák, melyek fogalmi ellentéte az abszolútum a maga különböző formáiban, folyamatokká oldódva és konkrét történeti jelenségként kerülnek megértésre már, úgyhogy az abszolútumot nem is annyira absztraktan tagadják, mint inkább a maga *konkrét történeti alakjában*, mint *magának a folyamatnak egy mozzanatát* fogják fel, hanem azért is, mert a történelmi folyamat a maga egyszeriségében, dialektikus előretörekvésében és dialektikus visszaeséseiben az igazság, *az ember* (társadalmi) *önismeretének* egyre magasabb fokaiért vívott szüntelen harc. Az igazság „relativizálása" Hegelnél annyit jelent, hogy a rendszerbelileg alacsonyabban álló mozzanatok igazsága mindig a magasabb szintű mozzanat. Ezáltal az ilyen korlátozottabb fokokon álló igazság „objektivitása" nem rombolódik szét, éppen csak megváltozott értelmet nyer, mivel konkrétabb, átfogóbb totalitásba illesztődik bele. Amikor tehát a dialektika Marxnál magának a történelmi folyamatnak lényegévé válik, ez a gondolati mozgás éppen így csupán mint a történelem összmozgásának egy része jelenik meg. A történelem azoknak a tárgyiságformáknak a történetévé lesz, amelyek az ember környezetét és belső világát alkotják, amelyek gondolati, gyakorlati, művészi stb. birtokbavételén az ember fáradozik. (Miközben a relativizmus folyton merev és átalakíthatatlan tárgyiságformákkal dolgozik.) Az igazság, amely „az emberi társadalom előtörténetének", az osztályok harcának periódusában nem rendelkezhet semmiféle egyéb funkcióval, mint

hogy egy – lényegében – megértetlen világgal kapcsolatos itt lehetséges állásfoglalásokat a környezet birtokbavétele követelményeinek és a harcnak megfelelően rögzítse, az igazság, amely itt tehát csupán az egyes osztályok álláspontjának és a velük járó tárgyiságformáknak a vonatkozásában rendelkezhet „objektivitással", mihelyt az emberiség saját életének alapját világosan áttekintette, és ennek megfelelően *megváltoztatta*, egészen új aspektust nyer. Mihelyt létrejön elmélet és gyakorlat egyesítése, a valóság megváltoztatásának lehetősége, az abszolútum és „relativista" ellenpólusa egyidejűleg eljátszotta már történelmi szerepét. Mert azáltal, hogy ennek az életalapnak a gyakorlati áttekintése és reális megváltoztatása megtörténik, eltűnik vele egyidejűleg az a valóság, melynek az abszolút és a relatív egyképp gondolati kifejezése volt.

Ez a folyamat a proletár osztályálláspont tudatossá válásával *kezdődik*. Ezért a legnagyobb mértékben félrevezető a „relativizmus" megjelölés a dialektikus materializmus számára. Mert éppen a látszólag közös kiindulópont – az ember mint minden dolog mértéke – e két felfogás számára minőségileg különböző, sőt, egyenesen ellentétes valamit jelent. És egy „materialista antropológia" kezdete Feuerbachnál éppen csak kezdet még, amely – önmagában – a legkülönbözőbb jellegű továbblépéseket enged meg. Marx tehát radikálisan végiggondolta a feuerbachi fordulatot. Ezen a ponton igen élesen fordult szembe Hegellel: „Hegel az embert az *öntudat emberévé* teszi, ahelyett hogy az öntudatot tenné az *ember* – a valóságos ember, tehát egyszersmind egy valóságos tárgyi világban élő és ettől feltételezett ember – öntudatává."[162] Ugyanakkor azonban – mégpedig még abban a korszakában, amikor a legerősebben Feuerbach hatása alatt állt

[162] Marx–Engels: A szent család, MEM, 2. köt. 191.

– történetileg és dialektikusan fogta fel az embert. Mindkettőt kettős értelemben. Először, mivel soha nem *az* emberről, az absztrakt, abszolutizált emberről beszél, hanem az embert mindig egy konkrét totalitás, a társadalom tagjának gondolja. A társadalmat pedig az emberből kiindulva kell magyarázni, de ez csak akkor lehetséges, ha az ember beillesztése ebbe a konkrét totalitásba, az ember igazi konkrétizálása már megtörtént. Másodszor, mivel az ember maga, mint a történelmi dialektika tárgyi alapja, mint ennek a dialektikának alapját képező, azonos szubjektum-objektum döntően részt vesz a dialektikus folyamatban. Ez azt jelenti, hogy először is a dialektika absztrakt kiinduló kategóriáját alkalmazzuk rá: *mivel egyszerre van is, meg nincs is.* A vallás, mondja Marx *A hegeli jogfilozófia kritikájá*-ban, „az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, mert *az emberi lényegnek nincs igazi valósága*"[163]. És mivel ez a nem létező ember lett megtéve minden dolog mértékének, a történelem valóságos demiurgoszának, nemlétezésének hasonlóképpen az embert – szükségszerűen – nemlétre ítélő jelen kritikai megismerésének konkrét és történelmileg dialektikus formájából kell kinőnie. Létének negációja tehát a polgári társadalom megismerésévé konkretizálódik, míg ugyanakkor – mint láttuk – az emberen mérve a polgári társadalom dialektikája, absztrakt reflexiós kategóriáinak ellentmondása világosan megnyilvánul. Így írhatja Marx programszerűen a tudatról szóló hegeli tan éppen az imént idézett kritikájának folytatásképp: Meg kell mutatni „hogyan változtatja az állam, a magántulajdon stb. az embereket elvonatkoztatásokká, illetve, hogy ezek az *elvont* ember termékei, ahelyett, hogy az egyéni, konkrét emberek valósága lennének"[164]. És hogy az ember elvont nemlétével

[163] Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához, Bevezetés, MEM, I. köt. 378. (Lukács György kiemelése.)

[164] Marx–Engels: A szent család, MEM, 2. köt. 192.

kapcsolatos nézet megmaradt az érett Marx alapszemléletének is, mutatják a *A politikai gazdaságtan kritikájá*-hoz írott *Bevezetés* ismert és gyakran idézett szavai, ahol Marx a polgári társadalmat „az emberi társadalom előtörténetének" utolsó megjelenési formájaként jelöli meg.

Marx „humanizmusa" itt a legélesebben különválik minden, az első pillantásra hasonlónak látszó törekvéstől. Mert a kapitalizmus emberellenességét, minden emberit megerőszakoló és kiirtó lényegét mások is gyakran felismerték és leírták. Csupán Carlyle *Past and Present*-jére utalok itt, amelyet a fiatal Engels – leíró részeit illetően – egyetértőleg, sőt, bizonyos lelkesedéssel is tárgyal. Ha azonban az egyik oldalon az emberségnek a polgári társadalomban való lehetetlensége mint puszta (vagy időtlen) tény kerül bemutatásra, a másik oldalon viszont a létező embert – mindegy, a múltban-e, a jövőben-e vagy Legyenként – az embernek ezzel a nemlétével közvetlenül, vagy ami ugyanoda torkollik, metafizikusan-mitologikusan közvetítve állítják szembe, úgy csupán tisztázatlan kérdésfelvetéshez érkeztek el, semmiképpen nem a megoldáshoz vezető út megmutatásához. A megoldást csak akkor lehet megtalálni, ha ezt a két mozzanatot elválaszthatatlan dialektikus összefonódásukban ragadjuk meg, úgy, ahogyan azok a kapitalizmus konkrét és reális fejlődési folyamatában megjelennek; ha tehát a dialektikus kategóriáknak az emberre mint a dolgok mértékére való helyes alkalmazása egyidejűleg a polgári társadalom gazdasági struktúrájának teljes leírását, a jelen helyes megismerését is jelenti. Különben a – részleteiben esetleg mégoly találó – leírás is empirizmus és utópizmus, voluntarizmus és fatalizmus stb. dilemmájába kell hogy essen. Legjobb esetben is egyrészt nyers fakticitásban kell megrekednie, másrészt a történelmi fejlődéssel, annak immanens menetével idegen – és

ezért csupán szubjektív és önkényes – követeléseket állít szembe.

Kivétel nélkül ez a sorsa azoknak a kérdésfelvetéseknek, amelyek tudatosan az embertől kiindulva, elméletileg az emberi létezés problémáinak megoldására, gyakorlatilag az embernek e problémáktól való megváltására törekedtek. Az evangéliumi kereszténység típusához tartozó valamennyi kísérletben ez a kettősség figyelhető meg. Az empirikus valóság érintetlenül marad a maga (társadalmi) létezésében és így-létében. Hogy ez azután az „adjátok meg a császárnak, ami a császáré" formáját ölti-e, a fennálló dolgok Luther-féle szentesítését, vagy a tolsztoji „ne állj ellen a gonosznak" jelszavát, strukturálisan nézve a dolgot, teljesen egymindegy. Mert – ebből a szempontból – nincs különbség abban, milyen érzelmi hangsúllyal vagy milyen metafizikus-vallásos értékeléssel párosul az ember empirikus (társadalmi) létezésének és így-létének megszüntethetetlenség-látszata. A fontos az, hogy ezek közvetlen megjelenési formája mint – az ember által – érinthetetlen valami kerül rögzítésre, és ez a meg nem érintés erkölcsi parancsolatként jut megfogalmazásra. És e léttan utópikus ellenpárja nem csupán ennek az empirikus világnak Isten általi megszüntetésében, az apokalipszisben áll, mely néha, mint pl. Tolsztojnál, hiányozhat is, anélkül hogy ez a dolog lényegén döntő jelleggel változtatna valamit, hanem az ember „szent"-ként való utópikus felfogásában is, aki az ily módon megszüntethetetlen külső valóság belső leküzdését kell hogy véghezvigye. Ameddig egy ilyen felfogás a maga eredeti merevségében fennáll, önmagát számolja fel az emberiség problémájának „humanista" megoldásaként: arra kényszerül, hogy az emberek túlnyomó többségének emberlétét elvitassa, kizárja őket a „megváltás"-ból, amelyben pedig az ember élete az empíriában elérhetetlen értelmét elnyeri, amelyben az ember tulajdonképpen emberré lesz. Ez-

által viszont ez a felfogás – ellenkező előjellel, megváltozott értékmérővel, „kifordított" osztályösszetétellel – metafizikus-vallásos síkon, a túlvilág, az örökkévalóság síkján reprodukálja az osztálytársadalom embertelenségét. És hogy ezeknek az utópisztikus követelményeknek minden enyhítése a mindenkor fennálló társadalomhoz való hozzáidomulást jelenti, kiderül, ha a legegyszerűbb történelmi szempontok alapján megvizsgáljuk bármely szerzetesrend útját a „szentek" közösségétől az éppen uralkodó osztály oldalán betöltött politikai-gazdasági hatalmi tényező szerepéig.

De efféle felfogások „forradalmi" utópizmusa sem képes a dialektikátlan „humanizmus" e belső korlátainak áttörésére. Az újrakeresztelők és más hasonló szekták is megőrzik ezt a kettős jelleget. Egyrészt érintetlenül hagyják az ember készen lelt empirikus létezését a maga tárgyi struktúrájában (fogyasztási kommunizmus), másrészt a valóság általuk követelt megváltozását az ember olyan bensőségének felébredésétől várják, amely az ember konkrét-történelmi lététől függetlenül, örök időktől fogva készen adva volt, és amelyet csak – alkalmasint az istenség transzcendens beavatkozása által – új életre kell kelteni. Tehát ők is egy struktúrájában megváltoztathatatlan empíriából és a létező emberből indulnak ki. Az, hogy ez történelmi helyzetük következménye, magától értetődő, nem tartozik azonban e vizsgálódások keretébe. Csak azért kellett mégis említést tenni a dologról, mert semmiképpen nem véletlen, hogy éppen a forradalmi szektavallásosság szolgáltatta az ideológiát a kapitalizmus legtisztább formái (Anglia, Amerika) számára. Mert a legmagasabb absztrakció szintjéig megtisztított, minden „kreatúraszerűségtől" megszabadított bensőségesség összekapcsolása egy transzcendens történetfilozófiával valójában nagyon jól megfelel a kapitalizmus ideológiai alapstruktúrájának. Sőt, azt mondhatnánk, hogy az egyéni érvényesülés etiká-

jának (világon belüli aszkézis), a világmozgás objektív hatalmainak és az emberi sors tartalmi alakulásának (Deus absconditus* és predesztináció) a teljes transzcendenciával való – hasonlóképpen forradalmi – kálvinista összekapcsolása az eldologiasodott tudat polgári magánvaló dolog struktúráját mutatja, mitologizálva ugyan, de igen tiszta tenyészetben.[165] Magukban az aktív-forradalmi szektákban pl. egy Münzer elementáris erejű aktivitása az első pillantásra még elleplezheti empirizmus és utópizmus mégis jelen levő áthidalhatatlan kettősségét és egymástól szétválaszthatatlan keverékét. Ha azonban alaposabban szemügyre vesszük a dolgot, és a tanítás vallási-utópisztikus alapjainak Münzer cselekedeteire való kihatását gyakorlati következményeiben közelebbről megvizsgáljuk, a kettő között ugyanazt a „sötét és üres teret", ugyanazt a „hiatus irrationalis"-t találjuk, amely mindenütt jelen van, ahol valamely szubjektív és ennélfogva nem-dialektikus utópia azzal a szándékkal közelít közvetlenül a történelmi valósághoz, hogy hasson rá és megváltoztassa. A tényleges cselekedetek akkor – éppen objektív-forradalmi értelmükben – a vallási utópiától gyakorlatilag teljesen függetlenül jelennek meg: ez utóbbi nem képes sem arra, hogy ténylegesen vezesse őket, sem a megvalósulás konkrét céljait vagy konkrét eszközeit nem tudja nyújtani a

* *Rejtett isten.*

[165] Vö. erről Max Weber írásait Vallásszociológiájának I. kötetében, ahol tényanyagának megítélése szempontjából egészen közömbös, egyetértünk-e kauzális interprétációjával vagy sem. Kapitalizmus és kálvinizmus összefüggésével kapcsolatosan l. még Engels megjegyzéseit: Über historischen Materialismus, Neue Zeit, XI. I. 43. Létnek és etikának ez a struktúrája elevenen él még Kant rendszerében. Vö. pl. A gyakorlati ész kritikájában a passzust (120.), mely teljesen a Franklin-típusú kálvinista szerzésetika jegyében áll. A mélyebb rokonság elemzése nagyon messzire vezetne témánktól.

számukra. Amikor tehát Ernst Bloch[166] a vallásosságnak a társadalmi-gazdasági forradalmisággal való efféle összefonódásában a „csupán gazdasági" jellegű történelmi materializmus elmélyítésének útját véli felfedezni, nem veszi észre, hogy ez az elmélyítés éppen a történelmi materializmus valódi mélysége mellett megy el értetlenül. Amikor a gazdasági vonatkozást ugyancsak mint objektív dologiságot fogja fel, amellyel szembe kell állítani a lelkiséget, a bensőségességet stb., nem veszi észre, hogy csak és kizárólag a valóságos társadalmi forradalom lehet az ember konkrét és valódi életének átalakítója, s hogy az, amit általában ökonómiának neveznek, nem egyéb, mint e reális élet tárgyiságformáinak a rendszere. A forradalmi szektáknak el kellett menniök e kérdés mellett, mert az életnek ez az átalakítása, sőt, maga a problémafelvetés is az ő történelmi helyzetükben objektíve lehetetlen volt. Nem lenne helytálló azonban, ha ebben a gyengeségükben, abban, hogy képtelenek voltak a valóság megváltoztatásának arkhimédészi pontját megtalálni, kényszerhelyzetükben, hogy vagy afölé, vagy az alá kellett nyúlniok, valamiféle elmélyítést látnánk.

Az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatosan csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el. Csak az osztály (nem a „nem", ami csak kontemplatív-stilizált, mitologizált egyén) képes a valóság totalitásához gyakorlatilag, átalakítóan viszonyulni. S az osztály is csupán akkor, ha a készen talált, adott világ dologi tárgyiságában képes megpillantani a folyamatot, amely ugyanakkor az ő saját sorsa is. Az egyén számára a

[166] E. Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution, 1922. 73. kk.

dologiság s ezzel együtt a determinizmus (a determinizmus a dolgok gondolatilag szükségszerű összefonódása) megszüntethetetlen. Minden olyan kísérlet, amely arra irányul, hogy ettől a „szabadságig" lehessen eljutni, szükségképpen meg kell hogy hiúsuljon, mert a tisztán „belső szabadság" a külvilág megváltoztathatatlanságát előfeltételezi. Ezért nem alapozhat meg dialektikus alakulást – még az elszigetelt egyedi szubjektum számára sem – az Én Legyenné és létté, intelligibilis és empirikus Énné való kettéhasadása. A külvilág kérdését és vele együtt a külvilág (a dolgok) struktúráját az empirikus Én kategóriája hordozza, melyre (pszichológiailag, fiziológiailag stb.) a dologi determinizmus törvényei éppúgy érvényesek, mint a szorosabb értelemben vett külvilágra. Az intelligibilis Én transzcendens eszmévé lesz (mindegy, milyen értelmezést kap ez utóbbi: a metafizikus létét-e vagy a Legyenét), amelynek lényege eleve kizárja az Én empirikus alkotórészeivel való dialektikus kölcsönhatást, és ezért az intelligibilis Énnek az empirikus Énben való magára ismerését is. Egy ilyen eszme ráhatása a hozzárendelt empíriára ugyanazt a talányosságot mutatja, amelyre korábban Legyen és lét vonatkozásában általában már rámutattunk.

Ezzel a megállapítással azonban egyidejűleg egészen világossá lesz, miért kell minden ilyenfajta szemléletnek misztikába, fogalmi mitológiába torkollnia. Mert mitológia mindig ott keletkezik, ahol egy mozgás két végpontját vagy legalábbis két szakaszát – akár magának az empirikus valóságnak a mozgása legyen ez, akár valamely indirekt módon közvetített, az egész megragadására irányuló gondolati mozgás – a mozgás végpontjaiként kell rögzíteni, anélkül hogy lehetséges lenne megtalálni a konkrét közvetítést ezek között a szakaszpontok és maga a mozgás között. Az erre való képtelenség azután majdnem mindig azt a látszatot ölti, mintha mozgás és mozgatott, mozgás és mozgató, mozgató és mozgatott

stb. áthidalhatatlan distanciájáról lenne szó egyidejűleg. A mitológia azonban elkerülhetetlenül felölti annak a problémának a tárgystruktúráját, amelynek a levezethetetlensége keletkezésének indítékát szolgáltatta; itt igazolódik Feuerbach „antropológiai" kritikája. És így jön létre az az – első pillantásra – paradox helyzet, hogy ez a mitologizált, kivetített világ mintha közelebb állna a tudathoz, mint a közvetlen valóság. A paradoxia azonban feloldódik, ha meggondoljuk, hogy a közvetlen valóság valódi leküzdéséhez a probléma megoldása, a közvetlenség álláspontjának feladása szükséges, míg a mitológia semmi mást nem testesít meg, mint *magának a probléma megoldhatatlanságának fantasztikus reprodukcióját;* nem történik tehát egyéb, mint hogy magasabb fokon helyreállítódik a közvetlenség. Ily módon Eckhard mesternek ama sivataga, amelyet a léleknek Istenen túl kell megkeresnie, hogy az istenséget meglelhesse, még mindig közelebb van az izolált individuális lélekhez, mint annak konkrét léte egy emberi társadalom konkrét totalitásában, melynek – erről az életalapról nézve – még kontúrjai is kivehetetlenek kell hogy legyenek. Így a robusztusan kauzális dologi determinizmus az eldologiasodott ember számára közelebbi, mint azok a közvetítések, amelyek túlvezetnek társadalmi léte eldologiasodott, közvetlen álláspontján. De az individuális ember, mint minden dolog mértéke, szükségképpen a mitológiának ebbe a labirintusába kell hogy vezessen.

Az „indeterminizmus" azonban az egyén álláspontjáról magától értetődően nem jelenti e nehézség semmiféle meghaladását. A modern pragmatisták indeterminizmusa eredetileg nem volt egyéb, mint annak a „szabad" mozgástérnek a kiszámítása, amelyet a dologi törvények kereszteződése és irracionalitása a tőkés társadalomban az egyén számára nyújtani képes, hogy azután intuíciós miszticizmusba torkolljon, mely a fatalizmust a külső eldologiasodott világ számára most

aztán igazán érintetlenül hagyja. És Jacobi „humanista" forradalma a „törvény" Kant–Fichte-i uralma ellen, követelése, hogy „a törvény az emberért legyen, ne pedig az ember legyen a törvényért", szintén csak arra képes, hogy a fennálló dolgok kanti racionalista érintetlenül hagyásának helyére ugyanannak az empirikus, pusztán tényszerű valóságnak az irracionális dicsőítését állítsa.[167]

Ha azonban egy ilyen alapszemlélet tudatosan a társadalom átalakítására irányul, kényszerítve van – ami még rosszabb – arra, hogy eltorzítsa a társadalmi valóságot csak azért, hogy egyik megjelenési formájában a pozitív oldalt, a létező embert, melynek a dialektikus mozzanatként való felfedezésére a maga közvetlen negativitásában képtelen volt, felmutathassa. Hadd idézzük itt egészen durva példaként Lassalle *Bastiat-Schulzé*-ját: „Ebből a társadalmi helyzetből *társadalmi úton* nincs kiút. A *dolog* hiábavaló erőfeszítései, hogy önmagát *embernek* állíthassa be, az angol sztrájkok, melyek szomorú kimenetele éppen eléggé közismert. A munkások számára az *egyetlen* kiutat tehát *az* a szféra jelentheti, *amelynek keretein belül* még *embereknek* számítanak, vagyis az *állam*, pontosabban egy olyan állam, amely saját feladatává akarja tenni azt, ami a további időkre nézve elkerülhetetlen. Innen ered a liberális burzsoák ösztönös, de határtalan gyűlölete az állam fogalma ellen, annak minden megnyilvánulásában."[168] Itt most nem Lassalle nézeteinek

[167] Werke. III. 37. k. Azzal a különbséggel csupán, hogy itt megjelenik a természetadta társadalmi formákhoz való – ez esetben lényegtelen – visszavágyódás is. Vö. Hegel módszertanilag, negatívumában helyes kritikáját a Glauben und Wissenben. Werke, I. 105. kk., melynek a pozitív következtetései természetesen ugyanarra futnak ki.

[168] Werke, Berlin, Cassirer, V. 275. k. Hogy Lassalle az állameszmének ezzel a természetjogi túlfeszítésével mennyire polgári talajra kerül, nem csupán egyes természetjogi tanok fejlődése mutatja, melyek éppen a

tartalmi-történelmi helytelenségéről van szó elsősorban, hanem azt kell inkább módszertanilag megállapítani, hogy állam és gazdaság absztrakt-abszolút szétválasztása, az, hogy az ember mint dolog mereven az egyik, mint ember a másik oldalra kerül, először valamiféle a közvetlen-empirikus fakticitásban megrekedt fatalizmus létrejöttéhez vezet (gondoljunk Lassalle „vasbértörvény"-ére), másodszor az államnak a tőkés gazdasági fejlődéstől elválasztott „eszméje" így teljességgel utópikus, az állam konkrét lényegétől teljesen idegen funkciót kap. És ezzel módszertanilag el is van zárva minden olyan cselekvésnek az útja, amely ennek a valóságnak a megváltoztatására irányulna. Már gazdaság és politika mechanikus szétválasztása lehetetlenné kell hogy tegyen minden olyan valóban hatékony cselekvést, amely a két mozzanat szüntelen, egymást kölcsönösen feltételező kölcsönhatásán nyugvó társadalmi totalitásra kell hogy irányuljon. A gazdasági fatalizmus gazdasági téren megtilt minden átfogó cselekvést, míg az állami utópizmus a csodavárás vagy valamiféle kalandor illúziópolitika irányába terel.

A dialektikus-gyakorlati egységnek ezt az empirizmus és utópizmus szervetlen egymásmellettiségére való szétesését, „tényekhez" (a tények meg nem szüntetett közvetlenségéhez) való tapadássá és a jelentől s a történelemtől egyképp idegen, üres illuzionizmussá való kettéválását mutatja egyre fokozódó mértékben a szociáldemokrácia útja. Itt csupán az eldologia-

„szabadság" és „emberi méltóság" eszméiből vezették le a proletariátus minden szervezett mozgalmának megengedhetetlenségét. (Vö. pl. az amerikai természetjogról: Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 497.) De C. Hugo, a történelmi jogi iskola cinikus megalapítója is – hogy Lassallelal társadalmilag teljesen szembenállót alapozzon meg – hasonló gondolati konstrukcióhoz jut el; ahhoz a felfogáshoz, miszerint bizonyos jogok az ember áruvá tételére fennállhatnak, anélkül hogy ezáltal – más területeken – „emberi jogait" felszámolnák. L. Naturrecht, 114. §.

sodás módszertani szempontjából kell elidőzni a szociáldemokráciánál, azért, hogy röviden rámutassunk: ebben a magatartásban – bármilyen „szocialista" borítású legyen is annak valamennyi tartalma – a buzsoázia előtti teljes kapituláció bújik meg. Mert teljességgel a burzsoázia érdekeinek felel meg, hogy a társadalmi létezés egyes szférái egymástól elválasztva maradjanak, és az emberek is ezek pontos szétválásának megfelelően szakadozzanak szét. Különösen a közgazdasági fatalizmus és *az* állam „emberi" funkcióinak vonatkozásában megjelenő „etikai" utópizmus itt fellépő dualitása (ami más szavakkal kifejezve ugyan, mégis, lényegileg a szociáldemokrácia magatartásának az alapját képezi) jelenti azt, hogy a proletariátus a polgári nézetek talajára helyezkedett, és ezen a talajon a burzsoázia egészen természetes, hogy megőrzi fölényét.[169] Az a veszély, amelynek a proletariátus történelmi fellépésétől fogva szüntelenül ki volt téve, nevezetesen, hogy megreked létének – a burzsoáziáéval közös – közvetlenségében, a szociáldemokráciával politikai szervezeti formát öltött, mely az eddig fáradságosan elért közvetítéseket mesterségesen kiiktatja, hogy a proletariátust így közvetlen létezésének szintjére vezesse vissza, ahol az csupán a tőkés társadalom eleme, és nem motorja *egyidejűleg* e társadalom önfelszámolásának és szétzúzásának. S még ha ezek a „törvények", melyeknek most már a proletariátus vagy akarattalanul, fatalista módon aláveti magát (a termelés természettörvényei), vagy „etikusan" saját akaratává teszi azokat (az állam mint eszme, mint kulturális érték), a maguk – az eldologiasodott tudat számára megfoghatatlan – objektív dialektikájában a kapitalizmus bukásához vezetnek is,[170] míg a kapitalizmus fennáll, a társadalommal kap-

[169] Vö. Osztálytudat c. tanulmányomat.

[170] Ezeknek a nézeteknek tiszta tenyészetét találhatjuk Kautsky új programiratában. Már politika és gazdaság merev, mechanikus elválasztása meg-

csolatos efféle felfogás a burzsoázia legelemibb osztályérdekeinek felel meg. E közvetlen létezés immanens részösszefüggéseinek tudatosítása (akármilyen megoldhatatlan problémák rejtőzzenek is ezek mögött az absztrakt reflexiós formák mögött) az egységes, dialektikus összefüggés egészének rejtve maradása mellett a burzsoáziát egész sor gyakorlati előnyben részesíti. A szociáldemokrácia tehát ezen a talajon állva szükségképpen mindig a gyengébb fél marad. Nemcsak azért, mert önként lemond a proletariátusnak arról a történelmi elhivatottságáról, hogy a kapitalizmus a burzsoázia számára megoldhatatlan kérdéseiből kiutat mutasson, nemcsak azért, mert fatalistán nézi, hogyan sodornak a szakadék felé a kapitalizmus „törvényei", hanem minden egyes kérdésben is vereséget kell szenvednie. Mert a hatalmi eszközök, tudás, műveltség és rutin stb. fölényével szemben, amivel a burzsoázia kétségkívül rendelkezik, s míg uralkodó osztály marad, rendelkezni is fog, a proletariátus döntő fegyvere, egyetlen hatásos fölénye: az a képessége, hogy a társadalom totalitását konkrét, történelmi totalitásnak lássa; az eldologiasodott formákat emberek között végbemenő folyamatokként ragadja meg; a fejlődés immanens értelmét, amely az absztrakt létezési forma ellentmondásaiban csak negatívan jelenik meg, pozitívan a tudatba emelje, és gyakorlattá tegye. A szociáldemokrata ideológiával a proletariátus ez eldologiasodás valamennyi korábban behatóan elemzett antinómiájának áldozatul esik. Az, hogy „az ember" mint érték, mint eszmény,

---

mutatja, hogy Kautsky Lassalle tévelygésének követője. A demokráciával kapcsolatos felfogása éppen eléggé közismert ahhoz, hogysem itt elemzése szükséges lenne. Ami pedig a gazdasági fatalizmust illeti, jellemző, hogy Kautsky számára módszertanilag még ott is magától értetődő, hogy a jelenségek lezajlása a kapitalista gazdaság törvényei szerint történik, ahol pedig ő maga is beismeri a krízis gazdasági jelenségére vonatkozó konkrét előrelátás lehetetlenségét.

mint Legyen stb. elve éppen itt egyre nagyobb szerepet játszik – természetesen egyidejűleg a tényszerű-gazdasági történés szükségszerűségébe és törvényszerűségébe való fokozódó „betekintéssel" –, csak a polgárian eldologiasodott közvetlenségbe való visszacsúszásnak egyik tünete. Mert a természettörvények és a Legyen éppen a maguk közvetlen egymásmellettiségében jelentik a közvetlen társadalmi lét legkövetkezetesebb gondolati kifejezését a polgári társadalomban.

6.

Ha tehát az eldologiasodás minden egyes, a kapitalizmusban élő ember számára maga a szükségszerű, közvetlen valóság, leküzdése sem ölthet más formát, *mint azt a szüntelen, mindig megújuló tendenciát, hogy a létezés eldologiasodott struktúráját az összfejlődés konkrétan megnyilvánuló ellentmondásaihoz való konkrét viszony által, ezeknek az ellentmondásoknak az összfejlődés vonatkozásában hordozott immanens értelmének tudatosodása által gyakorlatilag át kell törni.* Ezzel kapcsolatban a következőket kell leszögezni: először, hogy ez az áttörés csak mint maguknak a folyamat immanens ellentmondásainak tudatosodása lehetséges. Csak ha a proletariátus tudata képes megtenni azt a lépést, amelyet a fejlődés dialektikája objektíven megkövetel, anélkül hogy azt ez a dialektika saját dinamikája által önmaga megtehetné, csak akkor nő a proletariátus tudata magának a folyamatnak a tudatává, csak akkor jelenik meg a proletariátus, mint a történelem azonos szubjektum-objektuma, gyakorlata csak akkor lesz a valóság megváltoztatása. Ha a proletariátus nem képes ennek a lépésnek a megtételére, úgy az ellentmondás feloldatlan marad, és magasabb hatványon, megváltozott alakban, fokozott intenzitással termeli újjá

majd a fejlődés dialektikus mechanikája. Ebben áll a fejlődési folyamat objektív szükségszerűsége. A proletariátus tette tehát mindig csak a fejlődés *következő lépésének* konkrét-gyakorlati kivitelezése lehet.[171] Hogy ez a lépés „döntő" vagy éppen csak „epizódjellegű" lépés-e, a konkrét körülményektől függ, itt azonban, ahol a struktúra megismerését tárgyaljuk, nem döntő jelentőségű, hiszen végül is efféle áttörések szüntelen folyamatáról van szó.

Másodszor, ezzel felszámolhatatlan összefüggésben áll az, hogy a totalitásviszonynak egyáltalán nem kell abban kifejeződnie, hogy extenzív-tartalmi bősége a cselekvés motívumai és objektumai közé tudatosan bekerül. A totalitásra irányuló intencióról van csak szó, arról, hogy a cselekvés a folyamat totalitásában – a fentebb leírt – funkciót betöltse. Természetesen a társadalom fokozódó tőkés társadalmasodásával növekszik az a lehetőség és vele együtt szükségszerűség is, hogy minden egyes esemény tartalmilag is beillesztődjék a tartalmi totalitásba.[172] (Világgazdaság és világpolitika ma sokkal közvetlenebb létezésformák, mint amilyenek Marx

[171] Lenin érdeme, hogy újra felfedezte a marxizmusnak ezt az oldalát, amely megmutatja az utat *gyakorlati* magjának tudatosodásához. Mindig ismétlődő figyelmeztetése, hogy a fejlődés láncának „következő láncszemét" kell teljes erővel megragadni, azt, amelytől az adott pillanatban a totalitás sorsa függ, az összes utópisztikus követelmény félretolása, tehát Lenin „relativizmusa", „reálpolitikája" éppen az ifjú Marx Feuerbach-téziseinek aktualizálódását és gyakorlativá válását jelenti.

[172] Az, hogy a totalitás kategóriaprobléma, méghozzá a forradalmasító cselekvés problémája, immáron magától értetődik. Így magától értetődik az is, hogy olyan szemléletet, amely – megmaradva kontemplatívnak – tartalmilag „valamennyi problémát" tárgyal (ami persze tárgyilag is lehetetlenség), már módszertanilag sem ismerhetünk el totalitásszemléletnek. Ez főként a szociáldemokrácia történelemszemléletére vonatkozik, amelynek „tartalmi bősége" mindig a társadalmi cselekvéstől való eltérítés intencióját hordozza.

idejében voltak.) Ez azonban egyáltalán nem mond ellent az itt kifejtett gondolatnak, miszerint a cselekvés döntő mozzanata valami – látszólag – csekély jelentőségű dologra is irányulhat. Itt éppen az jut gyakorlatilag érvényre, hogy a dialektikus totalitásban az egyes mozzanatok az egész struktúráját magukon viselik. Ha ez elméletileg abban nyilvánult meg, hogy pl. az árustruktúrából ki lehetett alakítani az egész polgári társadalom ismeretét, úgy most ugyanez a strukturáló tényállás abban mutatkozik meg, hogy gyakorlatilag egy – látszólag csekély jelentőségű – indítékkal kapcsolatos döntéstől egy egész fejlődés sorsa függhet.

Ezért – harmadszor – egy lépés helyességének vagy helytelenségének megítélésekor erről az összfejlődésre vonatkoztatott funkcionális helyességről vagy helytelenségről van szó. A proletár gondolkodás mint gyakorlati gondolkozás erősen pragmatikus jellegű. „The proof of the pudding is in the eating" (A puding bizonyítéka az evés) – mondja Engels, és ezzel népszerűen drasztikus formában fejezi ki Marx második Feuerbach-tézisét: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg – nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól – tisztára skolasztikus kérdés."[173] Ez a puding azonban a proletariátus osztállyá válása: osztálytudatának gyakorlati valósággá válása. Az az álláspont, hogy a proletariátus a történelmi folyamat azonos szubjektum-objektuma, vagyis a történelem során az első olyan szubjektum, amely (objektíve) adekvát társadalmi tudatra képes, ezzel konkrétabb alakban jelenik meg. Bebizonyosodik ugyanis, hogy azoknak az ellentmondásoknak

[173] MEM, 3. kötet 7.

az objektív társadalmi megoldása, amelyekben a fejlődés mechanizmusának antagonizmusa megnyilvánul, gyakorlatilag csak akkor lehetséges, ha a megoldás mint a proletariátus új, gyakorlatilag kivívott tudatfoka jelenik meg.[174] A cselekvés funkcionális helyességének vagy helytelenségének végső kritériuma tehát a proletár osztálytudatban található.

E tudat elsődlegesen gyakorlati lényege tehát – negyedszer – abban nyilvánul meg, hogy az adekvát, helyes tudat saját objektumainak, így elsősorban önmagának a megváltoztatását jelenti. E tanulmány második fejezetében tárgyaltuk Kant állásfoglalását az ontológiai istenbizonyítékkal, lét és gondolkodás problémájával kapcsolatban, és idéztük igen következetes nézetét, miszerint, ha a lét valódi predikátum lenne, úgy „nem mondhatnám: hogy éppen fogalmam tárgya létezik". Kant részéről igen következetes álláspont volt ennek elutasítása. Ha azonban belátjuk, hogy a proletariátus álláspontjáról a dolgok empirikusan adott valósága folyamatokban és tendenciákban oldódik fel, hogy ez a folyamat nem a folyamatot elfedő fátyol szétszakításának egyszeri aktusa, hanem megmerevedés, ellentmondás és cseppfolyóssá válás szüntelen váltakozása, hogy ennek során a valódi valóságot – a tudatosságra ébredő fejlődési tendenciákat – a proletariátus képviseli, egyidejűleg azt is el kell ismernünk, hogy Kantnak ez a paradoxul hangzó tétele éppen annak pontos leírása, ami a proletariátus minden – funkcionálisan helyes – cselekvése következtében ténylegesen bekövetkezik.

Csak ha ezt beláttuk, leszünk abban a helyzetben, hogy áttekinthessük az eldologiasodott tudatstruktúrának és gondolati formájának, a magánvaló problémájának utolsó maradványát. Maga Friedrich Engels is könnyen félremagyarázható

[174] Vö. Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez c. tanulmányomat. *(A Történelem és osztálytudat c. kötetben.)*

formában fejezte ki magát egy ízben ezzel kapcsolatosan. Annak az ellentétnek leírásakor, amely Marxot és őt a hegeli iskolától elválasztotta, így ír: „Fejünk fogalmait megint materialista módon fogtuk fel, mint a valóságos dolgok képmásait, nem pedig a valóságos dolgokat mint az abszolút fogalom egyik vagy másik fokának képmásait." Kérdezni kell azonban, és Engels nemcsak, hogy kérdez, hanem válaszol is a következő lapon, méghozzá egészen abban az értelemben, amelyben mi: „... hogy a világot nem mint kész *dolgok* összességét kell felfogni, hanem mint *folyamatok* összességét ..."[175] Ha azonban nincsenek dolgok – minek a „képmásai" vannak a gondolkodásban? Lehetetlen itt még akár csak utalásszerűen is végigmenni a képmás (visszatükrözés)-elmélet történetén, habár csak ezáltal nyilvánulhatna meg ennek a problémának a teljes hordereje. Mert a „képmás"-ról szóló tanításban objektiválódik elméletileg gondolkodás és lét, tudat és valóság – az eldologiasodott tudat számára – áthidalhatatlan dualitása. És *erről az álláspontról* nézve mindegy, hogy a dolgokat fogjuk-e fel a fogalmak képmásaiként, vagy a fogalmakat a dolgokéiként, mert ez a dualitás mindkét esetben logikailag leküzdhetetlenül rögzítődik. Kant nagyszabású és igen következetes kísérlete, mely e dualitás *logikai* leküzdésére irányult, a tudatnak általában az elméleti szféra megteremtésében megnyilvánuló szintetikus funkciójáról szóló elmélete nem eredményezhette a kérdés *filozófiai* megoldását, mert a dualitást csak a logikából távolította el, de jelenség és magánvaló dolog dualitásának formájában mint – megoldhatatlan – filozófiai problémát megörökítette. Hogy Kantnak ezt a megoldását milyen kevéssé lehet filozófiai értelemben megoldásnak elismerni, tanításának sorsa jól megmutatja. Termé-

[175] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM, 21. köt. 280., 281.

szetesen félreértés Kant ismeretelméletét szkepticizmusnak, agnoszticizmusnak interpretálni. Ennek a félreértésnek egyik gyökere azonban mégis magában a tanításban van – ha nem is közvetlenül a kanti logikában, de a logikának a metafizikához való viszonyában, a gondolkodásnak a léthez való viszonyában már igen. Itt csak azt kell megérteni, hogy minden kontemplatív magatartás, tehát minden „tiszta gondolkodás", mely valamely vele szemben álló objektum megismerését kell hogy céljául kitűzze, ezzel egyidejűleg szubjektivitás és objektivitás problémáját is felveti. A gondolkodás objektuma (mint szembeállított) valami a szubjektumtól idegenné lesz, és ezzel felvetődik a probléma: összhangban van-e a gondolkodás a tárggyal? Minél „tisztább" kidolgozást nyert a gondolkodás megismerő jellege, minél „kritikusabb" lett a gondolkodás, annál nagyobbnak és áthidalhatatlannak tűnik fel a szakadék a „szubjektív" gondolkodási forma és a (létező) tárgy objektivitása között. Így – mint Kantnál – lehetségessé válik, hogy a gondolkodás tárgyát úgy fogjuk fel, mintha azt a gondolkodásformák „teremtették" volna. Ezzel azonban a lét problémája nincs megoldva, és amikor Kant ezt a problémát eltávolítja az ismeretelméletből, létrejön számára a filozófiai szituáció, amelyben elgondolt tárgyainak is valamiféle „valósággal" kell összhangban lenniök. Ezt a valóságot azonban – mint magánvaló dolgot – a „kritikailag" megismerhetőn kívülre helyezi. *Ennek* a valóságnak a vonatkozásában azonban (amelyik Kant számára is, mint etikája bizonyítja, a tulajdonképpeni, a metafizikai valóság) magatartása szkepticizmus, agnoszticizmus marad; bármilyen kevéssé szkeptikus megoldást lelt is az ismeretelméleti objektivitás, a gondolkodás-immanens igazságtan.

Nem puszta véletlen tehát, hogy a legkülönfélébb agnoszticista irányzatok csatlakozást találtak Kanthoz (gondoljunk csak Maimonra vagy Schopenhauerra). Még kevésbé véletlen

azonban az, hogy éppen Kant volt az a filozófus, aki megkezdte annak az elvnek, amelyik az ő szintetikus létrehozáselvével a legszögesebb ellentétben áll: Platón ideatanának a filozófiába való újbóli bevezetését. Mert az ideatan a legszélsőségesebb kísérlet, hogy a gondolkodás objektivitását, tárgyával való összhangját megmentsék, anélkül hogy az objektumok empirikus-materiális létében kellene meglelni ennek az összhangnak a mércéjét. Világos tehát, hogy az ideatan minden következetes alakjának egy olyan elvet kell felmutatnia, amely egyrészt a gondolkodást az ideák világának tárgyaival, másrészt ezeket az empirikus létezés tárgyaival összeköti (visszaemlékezés, intellektuális szemlélet stb.). Ezzel azonban a gondolkodás elmélete túllendül magán a gondolkodáson: lélektanná, metafizikává, történetfilozófiává lesz. Így a probléma megoldása helyett a probléma megkettőzése vagy megháromszorozása következik be. És a probléma maga mindezek ellenére megoldatlan marad. Mert éppen az a belátás a hajtómotívuma minden, az ideatanhoz hasonló jellegű felfogásnak, hogy elvileg heterogén tárgyformák között elvi lehetetlenség a megegyezés, a „leképezhetőség" viszonya. Arra történik így vállalkozás, hogy bebizonyítsák: a gondolkodás tárgyaiban és magában a gondolkodásban ugyanazon végső lényegiség rejlik azok magjaként. Hegel ily módon nagyon helyesen jellemzi erről az álláspontról a visszaemlékezés tanának filozófiai alapmotívumát: abban az ember alapvető vonatkozása mitikusan kerül megjelenítésre, „mintha az igazság benne lenne, és csak arról volna szó, hogy az tudatosodjon"[176]. Hogyan lehetséges azonban a gondolkodás és a lét e végső szubsztanciájának azonosságát kimutatni, hiszen amikor a gondolkodás és a lét a szemlélődő, kontemplatív viselkedés számára megjelenik, ez azokat – szükségszerűen – mint egymás vonatkozásában elvi-

[176] Werke, XI. 162.

leg heterogéneket fogja fel. Éppen itt kell bekapcsolódnia a metafizikának, hogy nyílt vagy rejtett mitológiai közvetítéseken keresztül, valami módon újra egyesítse a gondolkodást és a létet, melyek szétválasztottsága nem csupán a „tiszta" gondolkodás kiindulópontját képezi, hanem ez a szétválasztottság – akarva vagy akaratlanul – mindvégig megmarad. És ez a helyzet a legcsekélyebb mértékben sem változik, ha a mitológiát megfordítják, és a gondolkodást az empirikus anyagi létből akarják magyarázni. Rickert a materializmust egy ízben fordított előjelű platonizmusnak nevezte. Joggal. Mert amíg a gondolkodás és a lét megőrzi régi, merev szembenállását, míg saját struktúrájukban és egymáshoz való kapcsolataik struktúrájában változatlanok maradnak, az a felfogás, hogy a gondolkodás az agy terméke, és ezért az empíria tárgyaival összhangban van, ugyanolyan mitológia csupán, mint a visszaemlékezésről vagy az ideák világáról szóló tanítás. Mitológia, mert éppoly kevéssé képes arra, hogy az itt felmerülő *specifikus* problémákat *ebből az elvből* magyarázza meg. Arra kényszerül, hogy ezeket mint – megoldatlan – problémákat elkerülje, vagy „a régi" eszközökkel oldja meg őket, és a mitológiát csak mint az elemzetlen összkomplexum megoldási elvét hozza színre.[177] De mint az eddigi fejtegetésekből bizonyára világos – éppoly kevéssé lehetséges ezt a különbséget valamiféle végtelen haladás segítségével kiiktatni a

[177] A polgári materializmus metafizikai jelentésének ez az elutasítása semmit nem változtat annak történeti értékelésén: ez a materializmus volt a polgári forradalom ideológiai formája, és mint ilyen, *gyakorlatilag aktuális* marad mindaddig, amíg a polgári forradalom (úgy is, mint a proletárforradalom mozzanata) időszerű marad. Vö. erről Moleschottról, Feuerbachról, az Ateizmusról írott cikkeimet (Rote Fahne, Berlin); mindenekelőtt azonban Lenin átfogó írását: A harcos materializmus jelentőségéről, Művei. 33. köt. Bp., 1953. 219–229.

világból. Ennek során vagy látszatmegoldás jön létre, vagy a képmásszerűség, megváltozott formában, újra felmerül.[178]

Éppen az a pont, ahol a történelmi gondolkodás számára lelepleződik gondolkodás és lét összhangja, vagyis hogy mindkettő – közvetlenül, de pusztán csak közvetlenül – dologian merev struktúrával rendelkezik, éppen ez a pont kényszeríti rá a nem-dialektikus gondolkodásra ezt a megoldhatatlan kérdésfelvetést. Gondolkodás és (empirikus) lét egymással való merev szembeállításából következik egyrészt, hogy semmiképpen nem állhatnak egymással a leképezhetőség viszonyában, másrészt azonban, hogy a helyes gondolkodás kritériuma csak a leképezhetőség útján kereshető. Amíg az ember szemlélődő-kontemplatív magatartást tanúsít, viszonya mind saját gondolkodásához, mind az empíria őt körülvevő tárgyaihoz csupán valamiféle közvetlen viszony lehet. Mindkettőt – a történelmi valóság által megteremtett – kész mivoltában fogadja el. Mivel a világot csak megismerni akarja, nem pedig megváltoztatni, arra kényszerül, hogy mind a lét empirikus-anyagi merevségét, mind a fogalmak logikai merevségét mint valami elkerülhetetlent fogadja el, és mitológiai kérdésfelvetései nem arra irányulnak, hogy kideríts, milyen konkrét talajon keletkezett ennek a két alapadottságnak a merevsége, milyen reális mozzanatok rejlenek bennük, melyek e merevség valamiféle felszámolásának irányába hatnak, hanem csupán arra, hogyan is lehetne ezeknek az adottságoknak a *változatlan lényegét*, mint változatlant, mégis összehozni, és *mint ilyet* megmagyarázni.

A megoldás, amelyet Marx *Feuerbach-tézisei*-ben ad, nem egyéb, mint a filozófia gyakorlativá változtatása. Ennek a

[178] Lask nagyon következetesen jár el, amikor magába a logikába bevezet egy előképszerű és egy leképzett régiót (Die Lehre vom Urteil). Bár – kritikusan – kikapcsolja a tiszta platonizmust, idea és valóság képmásjellegű dualitását, ez azonban mégis logikailag feltámad nála.

gyakorlatinak azonban az objektív-strukturáló előfeltétele és visszája – mint már láttuk – a valóság „folyamatok komplexusa"-ként való felfogásában található, abban a felfogásban, hogy a történelem fejlődéstendenciái az empíria merev, dologi fakticitásaival szemben a történelemből magából kinövő, tehát semmiképpen nem túlnani, mégis magasabb rendű valóságot, az igazi valóságot képviselik. Ez így a képmáselmélet számára azt jelenti, hogy a gondolkodásnak, a tudatnak egyrészt a valóságra kell orientálódnia, hogy tehát az igazság kritériuma a valóságra való rálelésben áll. Másrészt azonban ez a valóság semmiképpen nem azonos az empirikus-tényszerű léttel. Ez a valóság nincs, ez a valóság lesz. Ez az alakulás kettős értelemben értendő. Egyrészt abban, hogy ebben az alakulásban, ebben a tendenciában, ebben a folyamatban a tárgy igazi lényege derül ki. Mégpedig abban az értelemben – gondoljunk csak a felhozott, tetszés szerint szaporítható példákra –, hogy a dolgoknak ez a folyamatban való átalakulása valamennyi *konkrét* problémát, amelyeket a gondolkodás elé a létező dolgok paradoxiája állított, *konkrét* megoldáshoz juttat el. Annak felismerése, hogy lehetetlenség kétszer ugyanabba a folyóba lépni, csupán fogalom és valóság áthidalhatatlan ellentétének éles kifejezése, nem ad hozzá azonban semmi konkrétat a folyó megismeréséhez. Ezzel szemben az a felismerés, hogy a tőke mint folyamat csupán akkumulált, helyesebben szólva, akkumulálódó tőke lehet, a tőke egész sor konkrét és pozitív, tartalmi és módszertani problémájának konkrét és pozitív megoldását jelenti. Tehát csak ha filozófia és szaktudomány, módszertan és ténymegismerés – módszertani – dualitását leküzdjük, akkor nyílhat meg az út gondolkodás és lét dualitásának felszámolásához. Minden olyan kísérlet – mint amilyen, sok ellenkező irányú törekvése ellenére Hegel kísérlete is volt –, amely arra irányul, hogy a léthez való minden konkrét vonatkozástól megszabadított

gondolkodásban, a logikában próbálja dialektikusan leküzdeni a dualitást, kudarcra van ítélve. Mert minden tiszta logika platonikus: nem egyéb, mint a léttől eloldozott és ebben az eloldozottságban megmerevedett gondolkodás. Csak ha a gondolkodás mint valóságforma, mint az összfolyamat mozzanata jelenik meg, akkor küzdheti le dialektikusan a saját merevségét, akkor öltheti fel az alakulás jellegét.[179] Másrészt ez az alakulás egyidejűleg közvetítés múlt és jövő között. Csak éppen a konkrét, vagyis történeti múlt és az ugyanilyen konkrét, vagyis történeti jövő közötti közvetítés. Az a konkrét itt és most, amelyben folyamattá oldódik, nem elsikló, megfoghatatlan pillanat immár, nem illanó közvetlenség,[180] hanem a legmélyebb és legszerteágazóbb közvetítés mozzanata, a döntésé, az új születéséé. Míg az ember érdeklődése – szemlélődő, kontemplatív módon – *vagy* a múltra, *vagy* a jövőre irányul, mindkettő idegen létté merevedik, és szubjektum meg objektum között megjelenik a jelen áthatolhatatlan, „káros tere". Csak amikor az ember képes már alakulásnak felfogni a jelent, felismerve benne azokat a tendenciákat, amelyeknek dialektikus ellentétéből a jövő *megteremtésére* képes, akkor lesz a jelen, a jelen mint alakulás, az *ember* jelenévé. Csak az képes a jelen konkrét igazságának megpillantására, aki arra hivatott és arra kész, hogy a jövőt beteljesítse. „Mert az igazság nem egyéb – írja Hegel –, mint hogy a tárgyiságban ne úgy viselkedjünk, mint valami idegenséggel szemben."[181]

[179] Tisztán logikai, tisztán módszertani vizsgálódások tehát csak azt a történelmi pontot jelölik meg, ahol éppen állunk: azt, hogy egyelőre képtelenek vagyunk arra, hogy valamennyi kategóriaproblémát mint az átalakuló történeti valóság problémáját fogjuk fel és mutassuk be.

[180] Vö. erről Hegel Fenomenológiáját (különösen Werke, II. 73. kk.), ahol ezt a problémát még a legmélyebben tárgyalja, valamint Ernst Bloch tanát „az átélt pillanat sötétjéről" és „a még nem tudatos tudás"-ról szóló elméletét.

[181] Werke, XII. 207.

Ha azonban az alakulás igazsága nem más, mint a beteljesítendő, még nem létező jövő, az új a (tudatos segítségünkkel) magukat realizáló tendenciákban, akkor a gondolkodás képmásszerűségének kérdése mint teljességgel értelmetlen jelenik meg. Mert a gondolkodás helyességének kritériuma kétségtelenül a valóság. A valóság azonban nincs, csak lesz – és ehhez a gondolkodás is hozzájárul. Itt teljesedik be tehát a klasszikus filozófia programja: a genezis elve valóban a dogmatizmus leküzdése (különösen annak nagy történeti alakjában, a platóni képmástanban). De csak a konkrét (történelmi) alakulás képes arra, hogy egy ilyen genezis funkcióját betöltse. És ennek az alakulásnak a tudat (a proletariátus gyakorlativá lett osztálytudata) szükségszerű, nélkülözhetetlen, konstitutív alkotórésze. Gondolkodás és lét tehát nem abban az értelemben azonos, hogy egymásnak „megfelelnek", egymást „leképezik", hogy egymással „párhuzamosan" futnak vagy „egybeesnek" (mindezek a kifejezések csupán valamiféle merev dualitás rejtett formái), hanem azonosságuk abban áll, hogy ugyanannak a reális, történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatai. Az, amit a proletariátus tudata „leképez", nem egyéb tehát, mint a kapitalista fejlődés dialektikus ellentmondásából keletkező pozitív és új elem. Ennélfogva tehát olyasvalami, amit egyáltalán nem a proletariátus talál ki, vagy „teremt" a semmiből, sokkal inkább a fejlődési folyamat totalitásának szükségszerű következménye; ami azonban csak a proletariátus tudatába emelve, a proletariátus által gyakorlativá téve válik absztrakt lehetőségből konkrét valósággá. Ez az átalakulás azonban nem csupán formális, mert valamely lehetőség valósággá válása, valamely tendencia aktuálissá válása éppen a társadalom tárgyi átalakulását jelenti, mozzanatai funkcióinak megváltozását, és ezzel valamennyi egyes tárgy mind strukturáló, mind tartalmi megváltozását.

Soha nem szabad azonban elfelejteni: *csak a proletariátus gyakorlativá lett osztálytudata* rendelkezik ezzel az átalakító funkcióval. Minden kontemplatív, csupán megismerő magatartás végül is kettős viszonyban áll tárgyával, és az itt megismert struktúrának valamely más magatartásba, tehát nem a proletariátus cselekvésébe való egyszerű bevitele – mert csak az osztály lehet gyakorlati az összefejlődéshez való viszonyában – szükségképpen új fogalmi mitológiához vezet, a klasszikus filozófia Marx által már meghaladott álláspontjához való visszafordulást jelenti. Mert minden tisztán megismerő magatartáson megmarad a közvetlenség szeplője: vagyis, végső soron mégis egy sor kész, folyamattá nem oldható tárggyal áll szemben. Dialektikus lényege csak a gyakorlatira irányuló tendenciában, a proletariátus cselekvéseire való irányulásában állhat. Abban, hogy kritikusan tudatában van ennek a minden nem-gyakorlati magatartásban benne rejlő, a közvetlenségre irányuló tendenciának, és arra törekszik, hogy állandóan kritikusan tisztázza és megmutassa a közvetítéseket, a totalitáshoz mint folyamathoz, a proletariátus mint osztály cselekvéséhez való vonatkozásokat.

A gyakorlati jelleg keletkezése és valósággá válása a proletariátus gondolkodásában azonban szintén dialektikus folyamat. Ennek a gondolkodásnak az önkritikája nemcsak objektumának önkritikája, a polgári társadalom önkritikája, hanem ugyanakkor annak kritikai megfontolása is, hogy milyen mértékig nyilvánul meg ténylegesen saját gyakorlati lényege, hogy az igazi gyakorlat mely foka lehetséges objektíven, és az objektíve lehetségesből mi valósult meg. Mert világos, hogy akármilyen helyes is a társadalmi jelenségek folyamatjellegének felismerése, akármilyen helyes is a társadalom merev dologisága látszatának leleplezése, *gyakorlatilag* ez nem szüntetheti meg e látszat „valóságát" a kapitalista társadalomban. Azokat a pillanatokat, ahol ez a felismerés valóban gyakor-

latba csap-*hat* át, éppen a társadalmi fejlődésfolyamat határozza meg. Így a proletár gondolkodás először csupán *a gyakorlat elmélete,* hogy aztán fokozatosan (persze, gyakran ugrásszerűen) a valóságot átalakító *gyakorlati elméletté* változzon. E folyamat egyes szakaszai – melyeknek még csak vázlatos tárgyalása is lehetetlen itt – mutathatnák meg igazán világosan a proletár osztályöntudat dialektikus fejlődésének (a proletariátus osztállyá válásának) útját. Csak itt világosodnának meg az objektív, társadalmi-történelmi helyzet és a proletariátus osztálytudata közötti intim dialektikus kölcsönhatások; csak itt konkretizálódna igazán az a megállapítás, hogy a proletariátus a társadalmi fejlődésfolyamat azonos szubjektum-objektuma.[182]

Mert maga a proletariátus is csak akkor képes az eldologiasodás ily módon történő leküzdésére, ha valóban gyakorlati magatartást tanúsít. És ennek a folyamatnak a lényegéhez tartozik, hogy nem lehet valamennyi eldologiasodásforma felszámolásának egyszeri, egyedi aktusa, sőt, hogy tárgyak egész sora úgy tűnik majd fel, mintha ez a folyamat nagyjából-egészéből nem is érintette volna. Ez elsősorban a természetre vonatkozik. De a társadalmi jelenségek egész sorával kapcsolatosan is sokatmondó, hogy dialektikussá válásuk más pályát fut be, mint azoké, amelyeken a történelmi dialektika lényegét, az eldologiasodás teremtette korlátok áttörésének folyamatát a korábbiakban megfigyelni és ábrázolni próbáltuk. Láttuk, hogy pl. a művészet egyes jelenségei rendkívül nagyfokú érzékenységet mutatnak a dialektikus változások minőségi lényegével szemben, anélkül hogy ezért a bennük megnyilvánuló, a bennük alakot öltött ellentétből lényegének és

[182] A gyakorlat elméletének a gyakorlati elmélethez való viszonyával kapcsolatosan hadd utaljunk Révai József érdekes cikkére a Kommunismus I. évf. 46–49. számában (Das Problem der Taktik), anélkül hogy valamennyi elgondolásával egyetértenénk.

értelmének tudata kialakult volna vagy kialakulhatna. Ugyanakkor megfigyelhettük azt is, hogy a társadalmi lét más jelenségei a maguk belső ellentétét csupán absztraktul hordozzák magukban; vagyis hogy belső ellentétességük csupán más, központibb jelenségek belső ellentmondásainak derivált, következményszerű jelensége, amiért aztán ez az ellentmondás is csak ezek közvetítésével jelentkezhet objektíve, és csak ezek dialektikája által lehet maga is dialektikussá (a kamat, szemben a profittal). Csak ezeknek az egyes jelenségkomplexusok dialektikus jellegére vonatkozó minőségi fokozatoknak a rendszere adja meg a kategóriáknak azt a konkrét totalitását, amely a jelen helyes megismerése számára szükséges lenne. Ezeknek a kategóriáknak a hierarchiája lenne ugyanakkor a rendszer és történelem egységpontjának gondolati meghatározása is, Marx a kategóriákra vonatkozó, már érintett követelésének megvalósítása, miszerint „sorrendjüket éppenséggel az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állnak"[183].

Egy ilyen sorrend azonban minden tudatosan dialektikus gondolati építményben – nemcsak Hegelnél, akár Proklosznál is – maga is dialektikus. A kategóriák dialektikus levezetése viszont megint csak nem lehet azonosnak megmaradó formák egyszerű egymásutánja vagy akár egymásból való következése; sőt – ha csak a módszer nem akar sémává merevedni – a formák azonosnak megmaradó vonatkozása (a híres hármasság: tézis, antitézis és szintézis) sem funkcionálhat ennek során mechanikus egyformasággal. A dialektikus módszer ilyesfajta megmerevedése ellen – ami még Hegelnél is sok helyen megfigyelhető, epigonjainál azonban különösképpen – egyedül a marxi történelmi konkrétság jelent ellenőrzé-

[183] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 173.

si lehetőséget és segítséget. Ebből a helyzetből azonban módszertanilag is le kell vonni valamennyi következtetést. Hegel[184] maga is különbséget tesz már pusztán negatív és pozitív dialektika között, ahol az utóbbin egy meghatározott tartalom megjelenése, egy konkrét totalitás világossá válása értendő. A kidolgozás során azonban majdnem mindenütt egyformaképpen a reflexiós meghatározásoktól a pozitív dialektikához vezető utat teszi meg Hegel, jóllehet pl. természetfogalma – mint „máslét", mint az eszme „önmagán-kívülléte"[185] – egyenesen kizár minden pozitív dialektikát. Alkalmasint itt található meg természetfilozófiája sokszorosan erőszakolt konstrukciójának egyik módszertani oka. Habár Hegel történetileg maga is belátja olykor, hogy a természet dialektikája, ahol a szubjektumot, legalábbis az eddig elért fokon, képtelenség belevonni a dialektikus folyamatba, soha nem képes magasabbra emelkedni, mint a mozgás – az elfogulatlan szemlélő számára jelentkező – dialektikája. Így pl. hangsúlyozza,[186] hogy Zénon antinómiái a kanti antinómiák megismerési szintjéig emelkedtek, tehát itt lehetetlenségnek bizonyult a továbblépés. Ebből adódik a természet csupán objektív mozgásdialektikájának és a társadalmi dialektikának, amelyben a szubjektum is be van vonva a dialektikus kölcsönviszonyba, amelyben elmélet és gyakorlat egymás vonatkozásában lesz dialektikussá stb., szükségszerű módszertani elválasztása. (Az, hogy a természet-*megismerés* fejlődése mint társadalmi forma a dialektika második típusának van alávetve, magától értetődik.) Amellett azonban a dialektikus módszer konkrét kiépítéséhez okvetlenül szükséges lenne a dialektika különböző típusainak konkrét ábrázolása. Itt pozitív és negatív dialekti-

[184] Enzyklopädie, 81. §.
[185] Uo. 247. §.
[186] Werke, XIII. 299. kk.

ka, valamint szemlélet, képzet és fogalom szintjeinek hegeli megkülönböztetései (anélkül hogy a terminológiához ragaszkodni kellene majd) csupán egynéhány különbségtípust jelölnek meg. A többiek számára világosan kidolgozott struktúraelemzések bőséges anyagát találjuk Marx gazdaságtani műveiben. Ezeknek a dialektikus formáknak mégoly utalásszerű tipológiája is messze túlmenne azonban ennek a tanulmánynak a keretein.

Még fontosabb azonban ezeknél a módszertani különbségeknél az, hogy még azok a tárgyak is, amelyek nyilvánvalóan a dialektikus folyamat középpontjában helyezkednek el, csak hosszan tartó folyamat során képesek levetni eldologiasodott formájukat. Folyamatban, melyben a hatalom megragadása a proletariátus által, sőt, még állam és gazdasági élet szocialista megszervezése is csupán szakaszokat jelentenek, természetesen nagyon fontos szakaszokat, de nem magát a célhoz érkezést. És ezenfelül úgy látszik, mintha a kapitalizmus döntő válságperiódusában az a tendencia uralkodna, mely az eldologiasodás még további fokozására, végső kiélezésére irányul. Körülbelül abban az értelemben, ahogyan azt Lassalle írta Marxhoz: „Az öreg Hegel azt szokta mondani: Közvetlenül azelőtt, hogy valami *minőségi* új lép fel, a régi minőségi állapot – minden általa megtestesített különbségét és különösségét, melyet, míg életképes volt, tételezett, újra megszüntetve és önmagába visszavonva – a maga tisztán általános eredeti lényegében, egyszerű totalitásában koncentrálódik."[187] Másrészt helyes Buharinnak[188] az a megfigyelése is, miszerint a kapitalizmus felbomlásának korszakában csődöt mondanak a fetisizálódott kategóriák, s hogy szükségszerű az

[187] 1851. XII. 12-én kelt levele. Nachgelassene Briefe und Schriften, 3. köt. (1922, G. Mayer kiadás.) 41.

[188] Ökonomie der Transformationsperiode, Hamburg, 1922. 50. k.

alapjukat képező „természeti formához" való visszanyúlás. Ez a két nézet azonban csak látszólag áll egymással ellentmondásban, vagy pontosabban ez az ellentmondás: egyrészt az eldologiasodás formáinak fokozódó megüresedése – mondhatnánk, héjuk szétpukkanása a belső üresség feszítésének következtében –, az a tény, hogy egyre kevésbé képesek magukat a jelenségeket egyes jelenségekként, akár reflexiószerűen, kalkulatorikusan is megragadni, másrészt viszont egyidejűleg bekövetkező mennyiségi megszaporodásuk, a jelenségek egész felszínén való extenzív-üres kiterjeszkedésük, mindez éppen a maga ellentmondásosságában a hanyatló polgári társadalom pecsétjét viseli. És ennek az ellentétnek a növekvő kiéleződésével megnövekszik a proletariátus számára annak lehetősége, hogy saját pozitív tartalmait hozza a megüresedett és szétpukkant burkok helyére, másrészt növekszik az a veszély is – legalábbis átmenetileg –, hogy ideológiailag a polgári kultúra e legüresebb és legtartalmatlanabb formáinak veti alá magát. A proletariátus tudatának viszonylatában szó sem lehet arról, hogy ez a fejlődés automatikusan funkcionáljon: a proletariátus számára fokozott mértékben érvényes, amit a régi, szemléleti-mechanikus materializmus nem tudott megérteni, nevezetesen, hogy az átalakulás és a felszabadulás csak saját tette lehet, „hogy a nevelőt magát is nevelni kell". Az objektív gazdasági fejlődés csak a proletariátusnak a termelési folyamatban betöltött helyét tudta megteremteni, amely ezt az álláspontot meghatározta; csak a társadalom megváltoztatásának lehetőségét és szükségszerűségét adhatta a proletariátus kezébe. Maga az átalakítás azonban a proletariátus – szabad – tette lehet csupán.

N. BUHARIN: A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ELMÉLETE[1]

(Recenzió)

Buharin új műve a történelmi materializmus – régóta szükséges – marxista álláspontú rendszeres összefoglalását adja. Minthogy a marxista táborban Engels *Anti-Dühring*-je óta – Plehanov könyvecskéjének kivételével – nem történt hasonló kísérlet, és a tan összefoglalását átengedtük a marxizmus ellenfeleinek, jobbára olyanoknak, akik a marxizmust csak igen felületesen értették meg, ezért Buharin kísérletét akkor is rokonszenvvel kellene üdvözölnünk, ha módszerében és eredményeiben még sokkal több kivetnivaló volna, mint amennyit e sorokban kifogásolnunk kell. Mert el kell ismernünk, hogy Buharinnak sikerült a marxizmus valamennyi fontos kérdését olyan egységes-rendszeres összefüggésbe hoznia, amely – nagyjában-egészében – marxista; továbbá, hogy a kifejtés mindenütt világos és könnyen érthető, úgyhogy a könyv szemmel láthatólag alkalmas arra, hogy jól betöltse rendeltetését: hogy *tankönyv* legyen.

Buharinnak az volt a célkitűzése, hogy közérthető tankönyvet írjon, és ez szükségképp elnézővé teszi a kritikust a szerző részleteredményeit illetően, különösen ha ezek kissé

[1] N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie. Verlag der Kommunistischen Internationale. Hamburg, 1922.

félreesőbb területekre vonatkoznak. Ez a célkitűzés, valamint a szükséges irodalom oroszországi nehéz hozzáférhetősége mentség arra, hogy Buharin a művészet, irodalom és filozófia tárgyalásában szinte mindenütt másodkézbeli forrásokból merít, és többnyire figyelmen kívül hagyja a leghaladottabb kutatás eredményeit. Az ebből támadó veszélyt azonban tovább fokozza, hogy Buharin, abbeli törekvésében, hogy közérthető tankönyvet írjon, hajlamos *magukat a problémákat túlontúl leegyszerűsíteni.* Szövege ilyenképpen nagyon világossá és áttekinthetővé válik ugyan, de ugyanakkor gyakran elkeni és elfedi az összefüggéseket, ahelyett hogy valóban megvilágítaná őket. Márpedig soha nem fogadhatjuk el az ilyen szimplifikáló ábrázolást, amely nem a tárgyilag helyes problémafelvetések és eredmények egyszerűvé tételében, hanem magának a problémának és az eredménynek a leegyszerűsítésében gyökerezik. Annál is kevésbé, mert ez az egyszerűsítési tendencia Buharinnál nem szorítkozik a távolabb eső ideológiai képződményekre, hanem a középpontibb kérdésekbe is behatol. Így pl. Buharin azt fejtegeti, hogy mennyire pontos párhuzamosság áll fenn egyrészt a termelés gazdasági struktúrájának, másrészt az államnak a hierarchiája és uralmi viszonyai között (168–170. l.), s ezt a következő megjegyzéssel zárja: „Látjuk itt tehát, hogy az állami apparátus felépítése maga visszatükrözi a gazdasági felépítést, vagyis *ugyanazon osztályok állnak* ugyanazon helyeken." Ez kétségtelenül helytálló mint fejlődési tendencia. Az is helytálló, hogy a két hierarchia közötti tartós és éles ellentmondás forradalmi átalakuláshoz szokott vezetni. A konkrét történelemmel szemben azonban Buharin megfogalmazása túlságosan leegyszerűsítő, sematikus. Hiszen teljességgel lehetséges, hogy a konkurráló osztályok közötti gazdasági erőegyensúly időlegesen olyan államapparátust hív létre, amely felett a két osztály egyike sem uralkodik valóságosan (még ha ez az appa-

rátus sokféle kompromisszumra kényszerül is velük), s amely ezért korántsem tükrözi egyszerűen a struktúrájukat. Ez áll pl. az abszolút monarchiáról az újkor kezdetén. Lehetséges továbbá, hogy egy osztály gazdaságilag uralomra jut anélkül, hogy módja volna az államhatalmat teljesen a maga szükségleteihez idomítani, arra a saját osztálybélyegét rányomni. Mehring meggyőzően kimutatta Németországról, hogy a burzsoázia – félve a proletariátus segítségétől a polgári forradalomban, sőt a polgári reformokért vívott energikus harcban is – éppen legerőteljesebb gazdasági felemelkedése idején átengedte az államapparátust a junkereknek, és nyugodtan nézte, hogy az államapparátusban fennmarad a feudális-abszolutista uralmi rend. Persze egy tankönyvben semmiképpen sem lehetséges mindezeket a kérdéseket a maguk konkrét kiterjedésében tárgyalni. De hogy még utalás sincs a sémától való ilyen eltérések fontosságára, ez bizonyos aggodalmakat hív ki a Buharin által adott kifejtéssel szemben. Plehanov és Mehring részletvizsgálódásokban gyakran megmutatták, hogyan lehet a problématárgyalásban egyesíteni a népszerűsítő ábrázolást a tudományos alapossággal. Buharin, aki azt a nagyon időszerű és fontos feladatot vállalja magára, hogy összefoglalja a marxizmus valamennyi problémáját, nem egy tekintetben alatta marad a kutatási színvonal általuk elért magaslatának.

De nem akarunk részletkérdéseknél időzni. Az ilyenféle felületességeknél és kisiklásoknál fontosabb ugyanis, hogy Buharin néhány nem lényegtelen pontban eltér a történelmi materializmus helyes hagyományától, anélkül hogy ebben tárgyilag igaza lenne, anélkül hogy túlszárnyalná vagy akár csak megtartaná a legjobb elődei által elért színvonalat. (Magától értetődik, hogy Buharin – hibáiban is tiszteletet érdemlő – teljesítményét mindig a marxizmus legjobb hagyományain mérjük: közönséges vulgarizátorok itt még mint összehasonlítási

objektumok sem jöhetnek tekintetbe.) Ez a megállapítás elsősorban a bevezető filozófiai fejezetekre vonatkozik. Buharin beállítottsága itt igen aggályos közelségbe kerül a polgári (Marx szavaival: szemléleti) materializmushoz. Buharin számára, úgy látszik, nem is létezik az a kritika, amelyet – hogy Marxról és Engelsről ne is szóljunk – pl. Plehanov és Mehring gyakoroltak ezen a tanításon, az, hogy élesen elhatárolták e tannak a történelmi folyamat fogalmi megragadására való képtelenségét a történelmi, a dialektikus materializmusnak a történelemre való sajátlagos rászabottságától. Végtére is érthető, hogy miután Bernsteintől Cunow-ig az összes „idealisták" a marxizmus tárgyi magvát tökéletesen az ellenkezőjébe fordították, itt egy – végső soron egészséges – reakció lépett fel. De Buharin filozófiai vizsgálataiban – hallgatólagosan, anélkül hogy csak cáfolásra is méltatná őket – eltávolítja a marxista módszerből a klasszikus német filozófiától származó elemeket. Hegelről hellyel-közzel esik ugyan epizodikus említés: az ő dialektikája és a Marxé közötti különbséggel való lényegi számotvetésre azonban sehol sem kerül sor. És igen jellemző módon Feuerbachról csak annyi hangzik el, hogy általa a „dolog előbbre jutott"; „befolyást gyakorolt Marxra és Engelsre, akik megadták a materializmus legtökéletesebb elméletét". (56. l.) Feuerbach humanizmusának a materialista dialektikához való vonatkozását egyáltalában nem taglalja.

Különösen azért emeltük ki ezt a pontot, mert ebből érthetők meg legkönnyebben a történelmi materializmus Buharin képviselte felfogásának leglényegesebb hibái. Buharinnak a polgári – természettudományos – materializmushoz igen erősen közeledő elmélete ezáltal egy „science"* típusát ölti fel (a francia szóhasználat szerint) és a társadalomra és tör-

* *Tudomány.*

ténelemre való konkrét alkalmazásában ezért olykor elmossa a marxista módszer döntő mozzanatát: azt, hogy ez a módszer *a gazdaság* és a „szociológia" *valamennyi jelenségét az emberek egymáshoz való társadalmi vonatkozásaira vezeti vissza.* Az elmélet egy hamis „objektivitás" hangsúlyát kapja: fetisisztikussá válik.

A feloldatlan dologiság, a hamis „objektivitás" e maradványa legélesebben a *technika* társadalmi fejlődésbeli szerepének tárgyalásában jut kifejezésre. Buharin a technikának olyan szerepet tulajdonít, amely tárgyilag egészen bizonyosan nem illeti meg; s ezt olyan módon teszi, amely semmiképpen sem felel meg a dialektikus materializmus *szellemének.* (Magától értetődik, hogy találni lehet olyan Marx- és Engels-idézeteket, amelyek ilyen irányban *is* értelmez-*hetők.*) Buharin ezt mondja: „A társadalmi technika minden adott rendszere *meghatározza*[2] az emberek közötti munkaviszonyok rendszerét is." (150. l.) A 158. oldalon a csere gyengeségét, a naturális gazdaság túlsúlyát az ókorban a technika gyengeségének tulajdonítja. A 164. oldalon kiemeli: „Mert ha a technika változik, változik a társadalombeli munkamegosztás is." A 206. oldalon egyenest „alapvető törvényszerűségként" mondja ki a „végső soron" való függőséget a társadalom technikai fejlődésétől, a „termelőerők színvonalától" stb. Világos, hogy a technika és a termelőerők utoljára idézett azonosítása sem nem helyes, sem nem marxista. A technika *része,* mindenképpen igen fontos mozzanata a társadalom termelőerőinek, de nem egyszerűen azonos velük, sem pedig – mint Buharin korábban idézett tételeiből kitűnni látszik – nem alkotja ezen erők átalakulásának végső fokon vagy közvetlenül döntő mozzanatát. Buharin maga elismeri, hogy fetisizmushoz vezet minden olyan kísérlet, amely a társadalom-

[2] Kiemelés tőlem – L. Gy.

nak és fejlődésének alapvető meghatározását más elvben akarja megpillantani, mint az emberek egymáshoz való vonatkozása a termelési folyamatban (és ennek következtében az elosztásban, a fogyasztásban stb.), tehát mint a társadalom helyesen felfogott gazdasági struktúrája. Így pl. élesen és találóan bírálja (132. l.) Cunow felfogását, amely szerint a technika természeti feltételekhez van kötve, és meghatározott nyersanyagok előfordulása dönti el egy meghatározott technika előfordulását, kimutatva, hogy Cunow összecseréli a nyersanyagokat a munkatárgyakkal, s elfelejti azt, hogy „*megfelelő technika* szükséges avégett, hogy fák, ércek, rostok stb. nyersanyagok szerepét játszhassák ... A természet befolyása az anyag rendelkezésre bocsátása stb. értelmében *maga is* a technika fejlődésének terméke". (132–133. l.) Nem kell-e azonban ezt a helyes és kritikai beállítottságot magával a technikával szemben is érvényesíteni? Az a feltevés, hogy a társadalom fejlődése a technika fejlődésétől függ, nem ugyanúgy hamis „naturalizmus"-e, mint Cunow elmélete, amely persze végső soron – ha kissé finomított formában is – a XVIII. és XIX. század „miliő"-elméleteire megy vissza? Buharin persze nem követi el az ilyen „naturalizmusnak" azt a durva hibáját, hogy a változást a fennmaradóból akarja magyarázni (133. l.); a technika elvégre változik a társadalmi fejlődés folyamán. A változást tehát – formális logikai szempontból helyesen – egy változó mozzanatból magyarázza. Ámde a fejlődés alapzatának felfogott, önállósított technika a durva naturalizmusból csupán dinamikusan finomított naturalizmust csinál. Mert a technika, ha nem a mindenkori termelési rendszer *mozzanatának* fogjuk fel, ha fejlődését nem a *társadalmi* termelőerők fejlődéséből magyarázzuk (ahelyett, hogy ezt magyaráznók vele), éppúgy az emberekkel transzcendensen szemben álló, fetisisztikus elv, mint a „természet", mint az éghajlat, a miliő, a nyersanyagok stb.

Magától értetődőleg senki sem fogja kétségbe vonni, hogy a termelőerők fejlődésének minden meghatározott fokán a technika ezek által meghatározott fejlődése megint visszahatásokat gyakorol rájuk. Buharin hangsúlyozza ezt valamennyi ideológiára vonatkozólag (követve ebben az öreg Engels fontos módszertani útmutatásait); de megengedhetetlen, tárgyilag helytelen és nem-marxista dolog a technikát kivenni az ideológiai formák sorából, és önálló létezést tulajdonítani neki a társadalom gazdasági struktúrájával szemben.

Tárgyilag helytelen, mert ezáltal megmagyarázhatatlanná lesznek a technika olyan igen fontos *irány*-változásai, amelyek, ha talán nem is közvetlenül, mégis döntővé váltak a társadalmi fejlődés szempontjából. Így pl. az ókor és a középkor technikája közötti különbség. Mert bármilyen kezdetleges volt is *eredményeit* tekintve a középkor technikája, bármilyen sokféle vonatkozásban visszalépést jelentett is az ókor bizonyos technikai *teljesítményeihez* képest, a középkori technika *elve* mégis továbbfejlődést jelent: tudniillik a munka-*végrehajtás* racionalizálását az ókorral ellentétben, ahol a racionalizálás kizárólagosan a munka-*eredményre* irányult, és magát a végrehajtást nem annyira technikai racionalitás révén, mint inkább „társadalmi erőszakcselekmény útján" érték el.[3] Ámde csakis ezáltal rakták le egy modern technika lehetőségének alapzatait, mint azt Gottl-Ottlilienfeld meggyőzően bizonyítja a vízimalom, a bánya, a tűzfegyverek stb. példáján. A technika e döntő *irányváltozásának* alapzata azonban a társadalom gazdasági struktúrájának megváltozása: a munkalehetőségek és a munkafeltételek megváltozása. Az ókor számára lehetetlen volt egyenest fenntartani termelési szervezetének társadalmi bázisát, a kimeríthetetlen rabszolgaanyaggal való rab-

[3] Vö. Gottl-Ottlilienfeld: Wirtschaft und Technik. (Grundriss der Sozialökonomik, II.) 236–239. o.

lógazdálkodást, s ez egészen bizonyosan egyik lényeges meghatározó szerepet játszó oka volt a gazdasági összeomlásnak, annak, hogy szükségszerűvé vált a társadalom egy új gazdasági szervezete, melynek alapzatait éppen a középkorban teremtették meg. Max Weber[4] meggyőzően kimutatta, hogy pl. a rabszolgák és a szabad munka egymás melletti fennállása az ókorban megakadályozta a céhek fejlődését, és ezzel a modern – megint csak a Kelettel és az ókorral ellentétben levő – város kifejlődését. A középkor saját gazdasági szervezetének kialakítását teljességgel ellentett *társadalmi* feltételek között kezdte meg (munkaerőhiány stb.), s lényegében ez okozta azután a technika irányváltozását. Buharin tehát feje tetejére állítja az oksági összefüggést, amikor (153. l.) kifejti: „Más technika mellett a rabszolgamunka lehetetlen lett volna: a rabszolgák tönkreteszik a bonyolultabb gépeket, és a rabszolgamunka nem fizetődik ki." Nem a technika tökéletlen fejlettsége teszi lehetővé a rabszolgaságot, hanem megfordítva, a rabszolgaság mint uralkodó munkaforma teszi lehetetlenné a munka-*folyamat* racionalizálását és – ezáltal közvetítve – egy racionális technika létrejöttét. Nem ide tartoznak azok a módosulások, amelyek akkor keletkeznek, amikor a rabszolgaságot mint – viszonylag elszigetelt – mozzanatot egy világméretekben lényegileg bérmunkára alapozott környezetben vizsgálják.[5]

Még világosabban jelenik meg ennek az összefüggésnek a fonákja, ha a középkori termelésről a modern kapitalizmusra való átmenetet vesszük szemügyre. Marx kifejezetten hang-

[4] Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriss der Sozialökonomik, III.) 584–585.

[5] Vö. erről Marx megjegyzéseit (A filozófia nyomorúsága. Marx és Engels Művei, 4. köt. Bp., 1959. 126.) a rabszolgaságról az Egyesült Államok déli részén; ezekben azonban a tisztán technikai mozzanat szintén csak mozzanatát alkotja a társadalmi-gazdasági összfolyamatnak.

súlyozza, hogy a céhes kézművességről a manufaktúrára való átmenet nem jelentette a technika forradalmasodását: „Magára a termelési módra nézve a manufaktúra kezdetben például alig különbözik másban a céhes kézművességtől, mint az egyazon tőke által egyidejűleg foglalkoztatott munkások nagyobb számában. A céhmester műhelye csak kibővült. A különbség tehát először pusztán mennyiségi."[6] A minőségbe való átcsapás azáltal következik be, hogy ennek során megteremtődik a tőkés munkamegosztás, létrejönnek a tőkés uralmi viszonyok az üzemen belül, a tömegfogyasztás társadalmi feltételei (a naturális gazdaság felbomlása) stb. Csak ekkor vannak adva a modern gépi technika *társadalmi* előfeltételei; ez a gépi technika egy évszázados társadalmi forradalmasodási folyamat *gyümölcseként* jön létre; megkoronázása és kiteljesedése, nem pedig létrehozó oka a modern kapitalizmusnak. Akkor lép elő, amikor társadalmi előfeltételei megteremtődtek, amikor a manufaktúra-kapitalizmus kezdetleges formái dialektikus ellentmondásokba kerültek, vagyis amikor a manufaktúra „szűk technikai bázisa" „egy bizonyos fejlődési fokon ellentmondásba került az önmaga teremtette termelési szükségletekkel"[7]. Hogy *ekkor* a technikai fejlődés rendkívüli módon meggyorsítja a gazdaságit, az magától értetődik. De az így keletkező *kölcsönhatás* semmiképpen sem szünteti meg a gazdaságnak a technikával szembeni tárgyi, történelmi és módszerbeli elsődlegességét. Így pl. Marx kifejti: „Ez az egész gazdaságosság, amely a termelési eszközök koncentrációjából és tömeges alkalmazásából fakad ... tehát éppannyira a munka társadalmi jellegéből fakad, mint amennyire az értéktöbblet minden egyes, önmagában elszigetelten tekintett munkás többletmunkájából ered."[8]

[6] Marx: A tőke, I. MEM, 23. Bp., 1967. 302.
[7] Uo. 345.
[8] Marx: A tőke, III. 53.

E kérdéssel kapcsolatban egy kissé belebocsátkoztunk a részletekbe. Meg kellett ezt tennünk a kérdés *módszertani* fontossága miatt. És fontossága nemcsak azon alapszik, hogy itt a marxizmus egyik középponti problémájáról van szó, hanem azon is, hogy Buharin éppen itt vált hamis módszerbeli beállítottságának áldozatává. Már korábban utaltunk arra a kísérletre, hogy a dialektikából egy „science"-t csináljon. Ez a tendencia tudományelméletileg abban nyilvánul meg, hogy a marxizmust „általános szociológiának" szeretné feltüntetni. (7–8. l.) Itt azonban természettudományoskodó tendenciája megoldhatatlan ellentmondásba kerül – gyakran helyes – dialektikus ösztönével. Engels a dialektikát „a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra"[9] redukálta. Ezzel összhangban van Buharin elméletének általános oldala a szociológiáról mint a „történelemre vonatkozó módszerről". Amennyiben azonban nála ez a szociológia nem marad tisztán módszer – ami szükségképp következik természettudományi beállítottságából –, hanem egy sajátlagos tartalmi beteljesedést kereső, külön tudománnyá fejlődik, annyiban ellentmondásba kerül anyagi alapzatának történeti lényegével. Mert a dialektika lemondhat a *sajátlagos* tartalmi beteljesedésről: hiszen a történelmi folyamat egészére irányul, melynek egyéni, konkrét, soha nem ismétlődő mozzanatai éppen egymástól való minőségi különbözőségükben, éppen tárgyi struktúrájuk szakadatlan változásában nyilatkoztatják ki dialektikus, lényegi vonásaikat, és ezáltal válnak mint *totalitás,* a dialektika beteljesedési területévé. Ezzel szemben egy „science" jellegű általános szociológiának külön, *sajátlagos* tartalmi beteljesedését, saját külön törvényszerűségeket kell nyújtania, ha nem akarja önmagát

[9] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM, 23. köt. 350.

megszüntetni, nem akar puszta ismeretelméletté válni. Buharin itt meglehetősen határozatlanul ide-oda ingadozik. Egyrészt világosan átlátja, hogy „általában való" társadalom nem létezik (270. l.), de ebből nem képes levonni a szükségszerű következtetéseket, mivelhogy az ő számára a történelmi variáció elméletileg (elméletének alkalmazásai gyakran sokkal jobbak, mint maga az elmélet) csak egy „meghatározott történelmi *burok*",[10] „uniformis" (uo.). Másrészt kísérletet tesz arra (8. l.), hogy az „elméletet" és a „módszert" egymástól elválassza, és mindamellett egységes tudományként kezelje – olyan feladat ez, amely a kérdésfeltevés homályossága miatt szükségképp eleve megoldhatatlan. És a technika elsődlegességéről szóló, általunk elemzett, alapvetően hibás elmélet éppenséggel semmi egyéb, mint a Buharin által követelt általános szociológia tartalmi beteljesedése: nem valami véletlen kisiklás, hanem egy tisztázottan végig nem gondolt kiindulópont szükségszerű következménye.

Ez a tisztázatlanság majdnem mindenütt megmutatkozik, ahol Buharin törvényfogalma funkcióhoz jut. Szerencsére konkrét elemzéseiben Buharin gyakran elfeledkezik elméleti kiindulópontjáról. Így a bizonyos rendszereken belüli „egyensúlyból" és ennek zavaraiból általános törvénytípusokat akar levezetni mind a szervetlen és szerves természetre, mind a társadalomra vonatkozólag. (73–81. l.) Itt nem túl szerves módon összeházasítja Hegelt Marxszal. De – bár Buharin elméletileg csak annyit ismer el, hogy ezek az összefüggések *„legjobban* a legbonyolultabb rendszer *példáján,*[11] az emberi társadalmon válnak láthatóvá" – a társadalom konkrét elemzése során szerencsére elfelejti ezt az elméletet, úgyhogy sokszor – alapbeállítottsága dacára – igen érdekes eredményekhez

[10] Kiemelés – L. Gy.
[11] Kiemelés – L. Gy.

jut. Ehhez járul, hogy a különféle „organikus" stb. társadalomelméletek egészséges tiltakozást ébresztenek benne, amely gyakran találó kritikai fejtegetésekben nyilvánul meg. (Pl. 31. l.)

A szociológia *megismerési céljának* megállapításában azonban egész vaskosságában napvilágra jut Buharinnak ez a természettudományi orientáltsága. A következőket írja: „Mindabból, amit itt felhoztunk, következik, hogy a társadalomtudományokban, *akárcsak a természettudományokban,*[12] lehetséges az előrelátás. Egyelőre nem tudjuk előre megmondani, hogy ez vagy az a jelenség melyik *időpontban* következik be... Ez abból ered, hogy még nem rendelkezünk a társadalmi fejlődés törvényeiről olyan ismeretekkel, amelyek pontos *számokban* volnának kifejezhetők. Nem ismerjük a társadalmi folyamatok *sebességét,* de megvan a lehetőségünk az *irányuk* ismeretére." (44–45. l.) Természettudományi elfogultságában Buharin nem ismeri fel azt, hogy a „számszerű" „tények" és az irányok vagy tendenciák megismerési lehetősége között nem a mi megismerésünk fejlődési fokának szubjektív különbsége rejlik, hanem *maguknak a tárgyaknak az objektív minőségi differenciája.* Ezt Marx és Engels mindenkor világosan felismerte. Csupán futólag akarom felemlíteni Engels okos és módszerbelileg igen megfontolt megjegyzéseit[13] annak módszertani lehetetlenségéről, hogy a közvetlen jelent számszerű egzaktsággal meg lehessen ragadni, és csak arra utalok, hogy Marx az átlagprofitráta tárgyilag és módszerbelileg egyaránt alapvető tanában éles módszertani válaszvonalat húz az egyes, számszerűen rögzített „tény" és az összfolyamat társadalmi tendenciái között. „A kamat állan-

[12] Kiemelés – L. Gy.

[13] Vö. Engels: Bevezetés Marx Osztályharcok Franciaországban c. művéhez. MEM, 7. köt. 1962. 531. k.

dóan ingadozó piaci rátája – fejtegeti –, az áruk piaci árához hasonlóan, minden pillanatban mint fix nagyság adott... Az általános profitráta viszont mindig csak mint tendencia... *létezik.*"[14] És a fejlődés tendenciáinak ezt a felfogását – amely fejlődés tendenciajellege tehát nem csupán a mi megismerésünk fogyatékosságán alapul, hanem a társadalmi történés tárgyiságának lényegében van megalapozva, hogy ez a struktúra szolgáljon azután a társadalmi cselekvés, a valóságot „forradalmasító gyakorlat" elméleti lehetőségének alapjául – nem csekélyebb valaki, mint Lenin ismételte és hangsúlyozta lépten-nyomon. Így pl. Június* brosúrájának kritikájában,[15] ahol élesen kiemeli az olyasféle tézis nemmarxista mivoltát, miszerint az imperializmus korában lehetetlenek nemzeti háborúk. Lenin hangsúlyozza, hogy a nemzeti háború igen valószínűtlen, de a fejlődési tendenciák elemzése sohasem mutathat ki abszolút lehetetlenséget. Ez az „időpont" megismerhetőségének problémáját elve módszertani lehetetlenséggé bélyegzi. Még élesebben hangsúlyozza Lenin ezt a módszerbeli lehetetlenséget a Kommunista Internacionálé II. Kongresszusán a nemzetközi helyzetről tartott beszédében: „Itt mindenekelőtt két elterjedt hibára kell rámutatni... egyes forradalmárok néha azt igyekeznek bebizonyítani, hogy a válságból egyáltalán nincs kivezető út. Ez tévedés. Nincs olyan helyzet, amelyből egyáltalán ne volna kivezető út... Megpróbálni már eleve »bebizonyítani«, hogy »egyáltalán« nincs kivezető út, nem volna egyéb üres szórszálhasogatásnál vagy a fogalmakkal és szavakkal való játszadozásnál. Igazi »bizonyíték« ilyen és hasonló kérdésekben csak a gyakorlat lehet."[16]

[14] Marx: A tőke, III. 364. Kiemelés – L. Gy.

* *Rosa Luxemburg.*

[15] Vö. Lenin: Június brosúrájáról. Művei, 22. köt. 1951. 317. kk.

[16] Lenin: Művei, 31. köt. Bp., 1951. 225. k.

Marxra, Engelsre és Leninre itt nem mint „tekintélyekre" hivatkozunk. Csak azt akartuk megmutatni, hogy Buharin megismerési célja letér a történelmi materializmus nagy és termékeny hagyományainak útjáról, amely Marxtól és Engelstől Mehringen és Plehanovon át Leninig és Rosa Luxemburgig vezet. (Mellesleg szólva nagyon sajnálatos, habár Buharin módszerbeli beállítottságából teljességgel érthető, hogy Buharin egyáltalán nem veszi tekintetbe Rosa Luxemburg alapvető gazdasági elméleteit.) Magának ennek a megismerési célnak tárgyi, behatóbb taglalása ugyanis túllépne egy recenzió keretein. Egy ilyen taglalásban meg kellene mutatni, hogy Buharin elméletének egész filozófiai alapvetése megmarad a „szemléleti" materializmus álláspontján, hogy Buharin – ahelyett, hogy történelmi materialista kritikának vetné alá a természettudományokat és módszerüket, vagyis hogy a tőkés fejlődés termékeiként ragadná meg őket fogalmilag – módszerüket látatlanban, kritikátlanul, történelmietlenül és nem-dialektikusan alkalmazza a társadalom megismerésére. Az ilyen kritikának azonban – amelyhez jó előmunkálatok Plehanov írásai Holbachról, Helvétiusról és Hegelről – nem itt a helye. Itt csupán Buharin beállítottságának azokat a *következményeit* akartuk bemutatni, amelyek alkalmasak arra, hogy zavarossá tegyék, vagy hamis megvilágításba helyezzék konkrét társadalomtudományi eredményeit.

Még az ilyenképpen korlátozott kritika sem térhetett ki minden részletre. Be kellett érnie azzal, hogy kimutassa e tévedések módszerbeli forrását. Kiemeltük már, hogy Buharin könyve, mind e hibái ellenére, érdemes kísérlet a marxizmus eredményeinek rendszeres és közérthető összefoglalására. De végezetül ezt még egyszer hangsúlyozni kívánjuk, és egyszersmind kifejezést szeretnénk adni annak a reménynek, hogy az ismertetett írás későbbi kiadásai a lehető legtöbb hibát ki fogják küszöbölni, és a munka egésze felemelkedik majd – nagyszámú – sikerült részeinek színvonalára.

LASSALLE LEVELEINEK ÚJ KIADÁSA[1]

(Recenzió)

(Részletek)

... Lassalle – nézetünk szerint – sohasem szakított a hegelianizmussal. Marx ifjúkori fejlődését a Hegellel folytatott vita, Hegel belső leküzdése tölti be, amely annyira az alapokig hatol, hogy Marx később sohasem tér vissza a téma kimerítő tárgyalásához, még ha alkalmanként mindig újra fel is merül benne a hegeli logika használható magvát röviden összefoglaló munka terve; még ha a hegeli filozófiának Marx gondolkodásában „megszüntetve megőrzött" magva számottevőbb is, mint ahogy a vulgármarxisták feltételezni szokták. Lassalle ellenben – mint a rosenkranzi és a hegeli logikáról szóló kései, a maga nemében kitűnő cikke, vagy *A szerzett jogok rendszeré*-nek* felépítése stb. mutatják – egész életében ortodox hegeliánus maradt. Természetesen nem iskolás értelemben. Sőt, csaknem azt a – látszólag – paradox tételt állíthatjuk fel, hogy az ifjú Lassalle részletekben és tartalmilag helyenként szabadabban viszonyul Hegelhez, mint az ifjú Marx tette a Hegellel való leszámolása előtt. (Ennek az összehasonlításnak magától értetődően semmi tárgyi köze sincsen F. A.

[1] Ferdinand Lassalle: Nachgelassene Briefe und Schriften (a továbbiakban: Nachgelassene), Stuttgart–Berlin, Deutsche Verlangsanstalt, 1921–1923.

* *„Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie."*

Lange hasonló párhuzamához, amely az *érett* Lassalle-t és az *érett* Marxot veti egybe.) Aminek azonban másfelől az a fonákja, hogy Lassalle soha nem jutott el az idealista dialektikával való alapos konfrontációhoz. Az ifjú Lassalle a hegelianizmust – amennyire ismeretes előttünk – *mindjárt* forradalmi módon fogja fel. Számára Hegel filozófiája nem a polgári társadalom gondolati kifejeződése, amely *ezért* magában rejti e társadalom felbomlásának, leküzdésének, megszüntetésének elemeit, amelyből *ezért* szabadjára kell engedni és alkotójuk ellen kell fordítani ezeket az adott rendszer meghaladására törekvő elemeket. Hanem Hegel úgy jelenik meg, mint a gondolkodás *igazi* módszerének felfedezője; s az ifjú Lassalle naiv-magától értetődő módon, bizonyítás nélkül feltételezi, hogy a gondolkodás, ha helyes, tudományos gondolkodás akar lenni, *csakis* forradalmi gondolkodás lehet.

Lassalle tehát egyáltalán nem gondol a hegeli filozófia belső reformjára. Számára csupán az a fontos, hogy a hegeli kategóriákból hallgatólagosan eltüntesse azt a jelentéstartalmat, amelyen maga a Mester által kifejtett történetfilozófia, a polgári társadalommal való kibékülés, a rendszernek az idealizált polgári társadalomban való beteljesülése alapul. Az utolsó fordulatot természetesen maga Hegel is egészen öntudatlanul hajtja végre. És mivel Lassalle nem bírálja Hegel filozófiájának alapjait, némán elmegy e fordulat mellett – éles ellentétben Marxszal, aki elsőként látja meg ebben a klasszikus német filozófia *történelmi feltételezettségét.* De csak ez a felismerés teszi lehetővé Hegel tényleges meghaladását. Ha Marx kifejti, hogy: „A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanolyan ellentétben áll vele, ugyanolyan módon győri le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, azaz úgy, hogy ő is kénytelen a polgári társadalmat ismét el-

ismerni, helyreállítani, és magát uralmának alávetni",[2] akkor ez látszatra semmi több, mint a feuerbachi valláskritika elveinek alkalmazása a társadalomra. De csak látszatra. Igazság szerint benne rejlik Feuerbach történelmietlen álláspontjának meghaladása is: a konkrét társadalmi állapot jelenik meg mindenkori valóságfelfogásunk kategóriáinak alapjaként; csírájában már itt megtalálható az a kategóriatan, amely – *A politikai gazdaságtan bírálatá*-nak *Bevezetés*-ében – a kategóriákat mint „létezési formákat, egzisztencia-meghatározásokat" jellemzi.

Az ifjú Lassalle egyáltalán nem látja ezt a problémát. Számára, mint ezeknek az éveknek legtöbb radikális ifjúhegeliánusa számára, akik arra törekedtek, hogy a dialektikát a forradalom filozófiájává változtassák, Fichte aktivizmusa szolgál a hegeli filozófia tervezett átalakításának emelőjéül . . .

. . . Ez a Fichtéhez való visszanyúlás kínálta az egyetlen *tárgyi-filozófiai lehetőséget*, hogy megőrizzék a hegeli dialektika belső struktúráját és a történetfilozófiának mégis cselekvésre irányuló, forradalmi hangsúlyt adjanak. Nincs itt sem terünk, sem lehetőségünk, hogy ezt a kérdést teljes szélességében akár csak jelezzük. Csupán néhány motívumra kívánunk utalni. A fichtei történetfilozófia már említett aktivista jellege a legszorosabban összefügg azzal, hogy a jelen – minden történetfilozófia szükségszerű sarkpontja – Fichténél, módszertani helye szerint, a történelmi folyamatnak nem befejezése, nem elért célja, mint Hegelnél, hanem a *közepe*. Történetfilozófiája segítségével Fichte is a jelent akarja megérteni és megmagyarázni, de számára ez a jelen mégsem az eszme beteljesült megvalósulása, mint Hegel számára, hanem éppen ellenkezőleg: a legtökéletesebb bűnösség kora. A

[2] Marx: A zsidókérdéshez. Marx–Engels Művei 1. köt. 357.

jelent tehát teljes egészében negatívan kell értékelni. Jelentősége és funkciója abban rejlik, hogy szükségszerű *átmeneti pont* az eszme beteljesülése, az utópikusan szemlélt jövő felé. (Legvilágosabban mindez *A jelenkor alapvonásai*-ban* van kifejtve.) Ha ebben most már első pillantásra egy Hegelen túlmutató filozófiai motívum jelenik meg – amely ténylegesen is hatással volt a Hegelen túli filozófiára, bármilyen kevéssé vizsgálták hatástörténetét mind a mai napig –, úgy nem szabad elfelejteni, hogy a hegeli, politikailag reakciós, filozófiailag-módszertanilag kontemplatív „kibékülés", a történetfilozófia kicsúcsosodása a jelenben, éppen mint „kibékülés" a logikai kategóriák és a polgári társadalom szerkezeti formái között bensőségesebb (noha magánál Hegelnél nagyobbrészt öntudatlanul és kiaknázhatatlanul maradt) kapcsolatot, tehát nagyobb *valóságközelséget* jelent, mint ami Fichte számára valaha is elérhető volt. Amennyire forradalmibb tehát Fichte *érzülete* a Hegelénél, annyira meg is marad pusztán *utópikus* érzületnek, míg Hegelnek sikerült beépítenie kategóriarendszerébe a jelen belső társadalmi struktúráját (önmagán túlmutató tendenciáit is *beleértve*). Vagyis: a hegeli kategóriák logikai-metodikai egymásra következésükben *sokkal jobban függnek* a valóságos fejlődés egymásutániságától, mint Fichte kategóriái.

Ez a probléma természetesen Hegelnél sincs megoldva. Amennyiben azonban a radikális és forradalmi ifjúhegeliánusok – tehát Lassalle is – Fichtéhez nyúlnak vissza, hogy meghaladják az iskola konzervatív gondolati elemeit, ezáltal szükségszerűen visszaesnek Hegel mögé, meglazítván a módszertani összefüggést kategória és történelem között, ahelyett hogy a történelemben horgonyoznák le, a történelmi valóságból növesztenék ki a kategóriákat. Egyeseknél – minde-

* „*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.*"

nekelőtt Bruno Bauernál és Stirnernél – ez filozófiai szubjektivizmushoz vezet, amit természetesen az ifjú Hegel, *A szellem fenomenológiája* is befolyásol. Maga Lassalle kora ifjúságában is ragaszkodik az érett Hegel objektivizmusához. Nem sikerül azonban elkerülnie, hogy a kategória és történelem közti viszony nála is meglazuljon. Mert ő is csak egy – logikailag-időtlenül kész – kategóriarendszert tud a történelemre *alkalmazni*, miközben a logikai-módszertani sorrend és a történelmi egymásutániság viszonya *véletlenszerű* marad, és kell is, hogy maradjon. Hogy milyen erős ez a tendencia Lassalle-nál, azt mutatja, hogy még 1861-ben, a hegeli és rosenkranzi logika különbségéről tartott előadásában is kitart e dualitás mellett, sőt, más hegeliánusokkal (például Cieszkowskival) szemben, akik a problémát kategóriatípusok és történelmi korszakok *mechanikus párhuzamba állításával* akarják megoldani, kifejezetten hangsúlyozza, hogy a kategóriák függetlenek a történelemtől. Lassalle fejlődésének tragikus iróniája, hogy ugyanazon a helyen, ahol éleselméjűen fedezi fel Rosenkranz visszaesését a gondolkodás és a lét kanti dualitásához, ő maga – Fichte kerülőútján – visszatér *Az ítélőerő kritikájá*-nak problémájához; azaz ahhoz a problémához: lehetséges-e a kategóriákat valóságosan alkalmazni, alárendelhető-e a különös (a történelmileg valóságos) az általánosságnak (a logikai kategóriának).

Ezt a visszaesést azonban maga Lassalle sohasem tudatosította. Egyrészt azért nem, mert a hegeli logikához való szigorú ragaszkodása révén feljogosítva érzi magát, hogy a gondolkodás és a lét viszonyának problémáját véglegesen megoldottnak tekintse. Másrészt azért nem, mert úgy véli, hogy a kategóriák és a valóság közti távolságot az empíria oldaláról is leküzdötte a tapasztalati anyag bősége révén, amelyet érett műveiben feldolgoz, és az ortodox módon megőrzött hegeli kategóriák segítségével elrendez. Ez utóbbi körülmény

jelentőségét mármost semmiképpen sem szabad alábecsülnünk. Sőt, egyenesen úgy véljük, hogy Lassalle nemcsak szellemi fölényének, hanem éppen ennek: az empirikus-társadalmi anyagba való szakadatlan alámerülésének köszönhette, hogy megmenekült a forradalmi ifjúhegelianizmus zsákutcájától. Ám ezzel csak *pszichológiailag elleplezte,* ahelyett hogy *filozófiailag leküzdötte volna* a módszertani távolságot. Marx és Engels mindig nagyon élesen látták a lassalle-i gondolkodásnak ezt a gyenge oldalát is. Így például Marx 1858. II. 1-én Engelshez írott levelében a *Hérakleitosz* kapcsán, hangsúlyozza: „Még kevésbé sikerül a fickónak, hogy bármilyen kritikai gondolatot áruljon el a dialektikáról... Saját kárán fogja megtanulni, hogy egészen más dolog a kritika révén először arra a pontra hozni egy tudományt, hogy dialektikusan ábrázolni lehessen, mint a logikának egy absztrakt, kész rendszerét egy éppilyen rendszer sejtéseire alkalmazni."[3]

Hogy az „eszme" ily módon *önálló egzisztenciára* tesz szert a történelemmel szemben, az magától értetődik, de ez csak e kiindulópont *szükségszerű logikai következménye.* A fogalom önfejlődése, amelyet a történeti anyag *módszertanilag nem akadályoz* (ha mégoly gazdag empirikus anyag illusztrálja is), *egyenes vonalú növekedésként* kell tükröződjék az eszme tudatossá válásában, az eszme valóságba történő behatolásában. Ilyen a fichtei történetfilozófia felépítése is (természetesen fel kellene merülnie a kérdésnek – bár itt még jelezni sem tudjuk –, hogy ez a felfogás nem a kanti történetfilozófia végtelen haladásának puszta rendszerezése és sematizálása-e). És Lassalle-nak legérettebb korában – *A szerzett jogok rendszeré*-ben – kifejtett történetfilozófiája lé-

[3] Marx–Engels Briefwechsel (Levelezés), Berlin, 1949. II. 352.

nyegében még ugyanezt az utat járja.[4] Mert a bírálat, amelyet a történelem és az időtlen magánvaló viszonyának a hegeli *Jogfilozófiá*-ban adott ábrázolása fölött gyakorol, pusztán egy olyan struktúra követelésébe torkollik, „amilyent maga Hegel a *Vallásfilozófiá*-ban megírt". A történelmi folyamat változásai mögött, „a jogfilozófia általános, formális lényegében (tulajdon, szerződés stb.)" fennmarad valami azonosság, „amit azonban puszta magánvalóként kell felfognunk". E magánvaló és a történelmi valóság közti viszonyt csak „a szellem filozófiájának rendszerében" lehetne megvilágítani.[5] Lassalle mint problémát sohasem vetette föl, hogy ez a kategóriarendszer, ez a magánvaló nem történelmi termék-e maga is, vagy – nemleges válasz esetén – hogyan lehet egyáltalán módszeresen érthetővé tenni a történelmet? Nagyon jellemző az a Bernstein által közreadott megnyilatkozása, amelyet Marx előtt tett, amikor 1861-ben meglátogatta: „Ha nem hiszel a kategóriák örökkévalóságában, akkor Isten örökkévalóságában kell hinned."[6] Így túlhaladása Hegelen – módszertani szempontból nézve – csak látszólagos túlhaladás. Mert nem változtathat döntően az összhelyzeten, hogy Lassalle, gondolkodásának forradalmi tartalmai és általuk élesebbé tett kérdésfeltevése révén, eljut *a probléma küszöbéig* – mivel ezt a küszöböt sohasem sikerül átlépnie. Ellenkezőleg. Hegel, aki a problémát egyáltalán nem tudatosítja, akaratlanul is sokkal több fontos kategoriális összefüggést fedez fel konkrét történelmi korszakok szerkezeti formáiként, mint Lassalle, akit „világossága" Fichte irányába vet vissza.

De minél magasabb az „eszme" rangja, minél időtlenebbül és függetlenebbül trónol az eszme a konkrét történelmi

[4] Vö. Lassalle: Gesammelte Reden und Schriften (E. Bernstein szerkesztésében). Berlin. (A továbbiakban: Gesammelte) IX. 390–400.

[5] Uo. 140. k.

[6] Idézve: Gesammelte VI. 9.

folyamat fölött, annál kevésbé lehet irányadó a konkrét kérdésekben. Ha ellenben – Marx és Engels módjára – magában a konkrét történelmi folyamatban ismerjük fel az eredendő dialektikát, amely gondolatainkban csak tudatos alakra jut, akkor *magából a történelemből* olvashatjuk ki, és így a tudomány tárgyává tehetjük a társadalmi történés döntő tendenciáit. Az így elért tudomány *mint tudomány* vezetheti a praxist: *módszertanilag* lehetővé válik ezáltal egy *világtörténelmi* értelemben vett reálpolitika. Lassalle azonban nem képes arra, hogy dialektikájá-*ban* és történetfilozófiájá-*ban* találjon mértéket a helyes cselekvéshez, és ezért a szó megszokott értelmében vett „reálpolitikus"-nak kell lennie. Lassalle ismételten kimondta történetfelfogásának ezt a korlátját – természetesen anélkül, hogy tudatában lett volna nyilatkozata horderejének. Legvilágosabban a Sickingenről Marxszal és Engelsszel folytatott vitájában (1859. V. 17.): „Ha az ember a hegeli konstruktív történetfelfogásból indul ki, amelyhez én magam is oly lényegbevágóan kötődöm, akkor természetesen Veletek egyetértésben azt kell válaszolnia magának, hogy a bukás végső soron mégiscsak szükségszerűen következett be, és be *kellett* következnie, mert Sickingen, ahogyan Ti mondjátok, au fond* reakciós érdeket képviselt, s *ezt megint csak* szükségszerűen *kellett* tennie, mert korszelleme és osztálya lehetetlenné tették számára, hogy más álláspontot foglaljon el."

„De ez a kritikai-filozófiai történetfelfogás, amelyben vasszükségszerűség kapcsolódik szükségszerűséghez, s amely éppen ezért túlvezet az *egyéni* döntések és cselekedetek hatókörén, kioltva azt, éppen ezért nem lehet talaja sem *a gyakorlati-forradalmi cselekvésnek,* sem *az előadott drámai cselek-*

* *Alapjában.*

ménynek."[7] A szükségszerűségnek ez a felfogása nemcsak azt mutatja, hogy Lassalle áthidalhatatlan távolságra van Marx történetfelfogásától (Oncken lelkesen idézi is Lassalle-életrajzában mint a történelmi materializmus cáfolatát), hanem egyszersmind mélységes visszaesést jelent a szabadság és szükségszerűség történelmi egységének hegeli, dialektikus felfogásától az „abszolút lét" és „abszolút szabadság" fichtei dualitásához. (Nem tárhatjuk itt fel, hogyan játszottak bele Spinoza és Kant ebbe a kérdésfeltevésbe.) Hegel nemcsak tragédiaelméletét alapozta a szabadság és szükségszerűség egységére – hogy a vitára alkalmat adó konkrét, de itt nem döntő kérdést röviden érintsük –, hanem ez alkotja egész történetfilozófiájának magvát. A szenvedélyelmélet, amely a nagy egyének – Hegel számára igen fontos – történelmi szerepét közvetíti, maximális világossággal mutatja ezt. Eszme és szenvedély alkotják „a világtörténelem szőnyegének fonalát". Ők „a szélsőségek; közvetítő közepük, amelyben versengenek egymással, az erkölcsi szabadság"[8]. Eleve kizárt, hogy Hegel olyan alapos és megbízható ismerője, mint Lassalle, elsiklott volna a hegeli rendszer valamely fontos pontja fölött. Sőt, különböző bírósági beszédeiben kimerítően idézi Hegel elméletét, és magáénak mondja a szenvedély hegeli felfogását. Itt tehát *tudatosan* lépett túl Hegelen, *helyesbítette* Hegelt Fichtével, mert aktivizmusának a hegeli szükségszerűség nem felelt meg. És a hegeli történelemkoncepció minden nagyságával együtt valóban túlontúl absztrakt és kontemplatív, semhogy irányt tudna mutatni az *egyedi tett számára.* Erre a történelmi dialektika csak marxi formájában alkalmas. Mivel azonban Lassalle – nagyjában és egé-

[7] Lassalle: Nachgelassene, III. 188.

[8] G. W. F. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. J. Hoffmeister kiad. (Hamburg, 1955. 83.)

szében – megáll az ortodox hegelianizmusnál, csak Fichte irányában, a tisztán egyéni döntés irracionalitásában és – politikai nyelven szólva – a „reálpolitikában" találhatja meg a tett felé vezető utat.

Lassalle személyes zsenialitásának tudható be a konkrét kérdésekben tanúsított bámulatos éleslátása. Módszere, történetfilozófiája *egyáltalán* nem adhattak ehhez *vezérfonalat.* Amivel nem akarjuk tagadni, hogy egyébként jelentőségük volt agitációs tevékenységében. Ellenkezőleg, nem egy esetben lehetővé tették számára a viszonyok helyes belátását; például a szakszervezeti kérdésben, az állam problémájával kapcsolatban stb. A lassalle-i politika egyes durva melléfogásait – mint például Bismarckhoz való viszonyát – pusztán „személyiségének", vérmérsékletének stb. szokás tulajdonítani. De éppen a Fichte-tisztelő Lassalle-lal szemben nagyon is jogosult, hogy gondolkodási módszerében lássuk személyiségének legvilágosabb kifejeződését, hogy azután e gondolkodási módból kiindulva, amely meghatározza a valósághoz fűződő viszonyát, cselekedeteit lényének legbenső magvával összhangban értsük meg. (Ami magától értetődően egyáltalán nem zárja ki azt a meggondolást, hogy ez az egész módszer és tartalmi megvalósulása Lassalle világnézetében a német proletariátus fejlődésének ideologikus formáit, osztálytudata létrejöttének meghatározott szakaszait jelentik.)...

...Lassalle teljes joggal tekintette magát kora ifjúságától fogva forradalmi szocialistának. Mert *céljai* szocialisták voltak, és azok voltak az utak is, amelyeken e célokat meg akarta valósítani. De a munkásmozgalomnak, a proletár tömeg aktivitásának és öntudatra ébredésének a szocializmussal való *összekapcsolása* nála külsődleges maradt. Ez a teoretikus alapja a fejlődés lassúsága által kiváltott gyakori depresszióinak, kedvetlenségének, hogy belsőleg igazodjon a proletariátus osztálytudatának fejlődési üteméhez, ami időn-

ként odáig fokozódott, hogy Lassalle vissza kívánt vonulni a mozgalomtól. Természetesen nem lehet eldönteni, milyen mélyen befolyásolták cselekedeteit ezek a vágyak, és így azt sem tudjuk – még ma sem – igazán megítélni, hogy mennyire voltak mélyek vagy felszínesek ezek a depressziók; mindenesetre Marx vagy Bebel, vagy Lenin (hogy az ellenkező típusból egészen különböző alkatú személyiségeket soroljunk fel) egyáltalán nem ismerték az ilyen hangulatokat. Lassalle így ír például Hatzfeldt grófnőhöz: „Ah, au fait* milyen kevéssé ismer is Ön engem! Semmit sem kívánok nagyobb sóvárgással, mint megszabadulni az egész politikától, és visszavonulni a tudományhoz, barátsághoz és természethez. Belefáradtam a politikába, elegem van belőle! Igaz, éppoly szenvedélyesen lángolnék fel iránta, mint egykor, ha komoly események volnának, vagy ha hatalommal rendelkeznék, vagy látnék egy hozzám illő eszközt, amelynek segítségével meghódíthatnám a hatalmat. Mert a legfelsőbb hatalom nélkül semmit sem lehet tenni. Gyerekjátékokhoz azonban túlságosan öreg és túlságosan nagy vagyok! Ezért vettem át olyan felettébb kedvetlenül az elnökséget! Csupán engedtem nekik! Ezért nyomaszt most olyan erősen. Ha megszabadulhatnék tőle, itt volna a pillanat, hogy Nápolyba utazzak Önnel! (De hogyan szabadulhatnék tőle?!)"[9] Ismétlem: számunkra *nem* a pszichológiai, *hanem* a *filozófiai* probléma a döntő. E kitörésekben – mindegy, hogy mennyire voltak mélyrehatóak – a tömeg és a vezető viszonyának az a felfogása mutatkozik meg, amely ellen az ifjú Marx már Bruno Bauerral szemben a legenergikusabban hadakozott, és amelynek *filozófiai alapját,* a fichtei módra „radikalizált" Hegelt, radikálisan meghaladta a hegeli dialektika történelmi materialista „talpraállításával". (Lassalle-t e tekintetben sem szabad Bruno

* *Ténylegesen.*

[9] Lassalle: Nachgelassene, IV. 370.

Bauerhoz hasonlítani; fichteanizmusának jellege egészen más. Ők ketten csak úgy függnek össze, mint egyfelől korjelenségek – bár Lassalle nagyon kevéssé foglalkozott Bruno Bauerral –, másfelől mint Hegel idealista radikalizálásának rokon, noha egészen eltérő természetű kísérletei.) . . .

. . . A vezér-probléma, a vezető és a tömeg közti viszony lassalle-i felfogása mögött az „idealizmus" filozófiai problémája rejlik. Nemhiába hangsúlyozza Marx már a Bruno Bauer elleni korai polémiájában a hegeli „idealizmus" (formalista történetfilozófiáról is beszélhetnénk) és a „nagy egyén" szerepének túlértékelése közti összefüggést.[10] És az eljövendő korszakot, a proletariátus szabadságharcának világtörténelmi periódusát Marx szerint éppen az „eszme" és a „tömeg" valóságos egybeesése jellemzi, az »eszme« igazi kinövése a tömeg reális érdekeiből. A Fichte révén forradalmasított Hegel formalizmusa nem engedi meg Lassalle-nak, hogy meglássa *a radikálisan újat* a forradalomban, amelyet átélt, s amelynek részese volt: „Princípium" és „empíria" között (Fichte kifejezésével) egy – fel nem ismert – hiatus irrationalis* lappang nála. Ezt a hiatust pusztán szimbolikus-mitologikus módon tudja áthidalni: azáltal, hogy a „princípium" valahogyan „megtestesül" valamilyen empirikus esetben, egy emberben és sorsában. Az egész polgári társadalom összproblematikájának ilyen megtestesülése Lassalle számára a Hatzfeldt-ügy.** Mint ahogy – és itt rejlenek nézetünk szerint az igazi párhuzamok Lassalle tettéhez – Voltaire számára a Calas-ügyben, Zola számára a Dreyfus-ügyben testesült meg ez a helyzet. Ahogy Lassalle annak idején ifjúkori

[10] Marx–Engels: A szent család. MEM, 2. köt. 84. k.

* *Irracionális űr.*

** *Sophie von Hatzfeldt grófnő (1805–1881) válópere, amelyben Lassalle szerepelt ügyvédjeként, s az ebből kinövő bűnper (kazetta-ügy), amely részben Lassalle ellen irányult.*

barátaihoz írott nagy levelében a polgári társadalom válságát elméletileg egyrészt az eszme absztrakt dialektikájában mutatja fel, másrészt egyedi alakokban, mint Diderot Rameau-ja, Cagliostro, Casanova stb., akiknek sorsában a válság kikristályosodik,[11] úgy most a Hatzfeldt-ügyben látja a forradalmi emancipációért vívott egész harc összefoglalását. Az egyes az egésszel, személyes sorsa a történelmi válsággal részben érzelmi közvetlenséggel, tehát szimbolikus-patetikus-költői módon függ össze, részben – ami ennek szükségszerű kiegészítő formája – a jog absztrakt közvetítésén keresztül. Mert míg az osztály kollektív sorsa csupán gazdasági-társadalmi helyzetének tudati alakot öltött *kifejeződése,* amely a valóságban és a megismerésben *szimultán* függ az össztársadalom és a történelmi folyamat totalitásához való tényleges viszonyától (gondoljunk arra, hogyan fejezi ki Marxnál a V és a C* viszonya a proletariátus sorsát a tőkés társadalomban), addig egyetlen egyedi sors sem tételezhető, amely az „eszmével" szimultán együtt létezne a totalitásban. A társadalmi totalitás és az egyéni sors közti, végtelenül szétágazó valóságos-kauzális viszonyokban szükségképpen annyi racionalizálhatatlan elemnek kell maradnia, hogy itt valóban általános viszony egyáltalán nem lehetséges. (Marx és Engels történeti elemzéseikben is mindig csak a *lehetséges cselekedetek valóságos,* társadalmi-történelmi, gazdasági-osztályjellegű *mozgásterét* konkretizálták a végsőkig, de nem vezették le „kauzálisan" vagy „deduktíven" e viszonyokból az egyedi személyek egyedi cselekedeteit, vagy akár „személyiségüket".) Ám ha a totalitást – ahogy Lassalle teszi – nem ebben a gazdasági konkrétságában fogják fel, ha a gazdaság is

[11] Lassalle: Nachgelassene, I. 222. kk.

* *„V" a változó, „C" az állandó tőke jele Marx értéktöbblet-elméletében.*

pusztán mint a sok forma egyike jelenik meg, amelyekben az „eszme", az összfolyamat magva és igazsága, megnyilvánul, akkor egyrészt az egyedi személy és az egyedi sors túlfeszítetten nagy szerepet kapnak e folyamatban, mivel egyedül ők maradnak az „eszme" igazán „konkrét" megtestesülései, másrészt előáll a fent említett súlyos probléma, az „eszmével" való evidens-szükségszerű összekapcsolódásuk problémája. Vagy az történik, hogy ez az „eszme", pusztán fogalom-mitológiai konkrétságában, konkrét-közvetlen módon kapcsolódik össze az egyedi sorssal – ám ez az összekapcsolódás csak szimbolikus-költői természetű lehet, lévén az eszme konkrétsága pusztán mitologikus, és az egyedi sors konkrétsága pusztán érzéki-közvetlen. Vagy pedig az „eszme" absztrakt jellege jut kifejeződésre az összekapcsolódásban: az egyedi sors ebben az esetben csak absztrahált egyedi esetként sorolható be az absztrakt „eszme" alá; és egy ilyen besorolás természetes, társadalmilag adott formája – a polgári társadalomban – a jogi viszony. Ezért nem is véletlen, hogy Lassalle-nál a Hatzfeldt-ügy e két mozzanata szükségszerű összefüggésben jelenik meg. „Ön Westphalen elé tette e legmagasabb bizonyítékát a szabad szellem fölényének a vele abszolút szemben álló hatalom fölött. Igazi győzelmet aratott ezzel, mert leküzdötte magát az abszolút ellentétet, rávezette az új elv igazságára magát azt a rendet, amelyik par excellence a régit képviselte, és amelyet támadás ért, a nemességet. Ez a beismerés, hogy saját életelve már túlhaladott, és a szabad személyiséget illeti meg az igazság, természetesen (mint a francia forradalomban is) a régi nemességnek csak szellemileg képzett részéből indulhatott ki. De őrizkednie kell attól, hogy Westphalent stb. puszta kivételeknek tekintse. Westphalen, Oppenheim, Mendelssohn, én stb., mi valamennyien nem *kivételek* vagyunk, hanem csak *a társadalom különböző osztályainak képviselői,* akik sietnek

hódolni a női személyiség újonnan felemelkedett elve előtt... A szabad személyiség belső igazságának, elvének általános elismeréséért és érvényességéért harcol. Az általános elismerésre és külső érvényességre jutott elv – a *jog*. A szabad személyiség tehát *jogáért* és jogi úton harcol."[12]

Ez a formális-szisztematikus szükségszerűség természetesen nem elegendő arra, hogy teljes magyarázatot adjon a jog elsődlegességére Lassalle társadalomfelfogásában; bár a szerepe bizonyára nagyobb, mint szokásosan feltételezik. Hozzá kell fűznünk, hogy a jog e formális-szisztematikus funkciója (az egyedi besorolásának, az általános alá rendelésének elve) mellett tartalmi meghatározottságában is fellép: mint *természetjog*. Mert a jog „egyszersmind a régi társadalomnak és elvének megvalósult kifejezése. A törvény ezért mindenütt szembenáll az új igazsággal"[13]. Amennyiben Lassalle nem áll meg a természetjog és a pozitív jog ellentétének elméleti kiélezésénél – miáltal a jogot önmagában dialektikussá teszi –, hanem levonja az ellentét valamennyi gyakorlati következményét is, úgy világosan napvilágra kerül ebben Hegelnek a fichtei forradalmi természetjoggal való helyesbítése; a természetjog úgy lép fel, mint az igazságosság, a szabadság és az emberi haladás győzelmes elve a pusztán pozitív jog megcsontosodott elve elleni harcban. Ezzel azonban veszendőbe megy a lépés, amellyel Hegel – félig – meghaladta a természetjogot. A jog feloldása a „társadalom" alakzataiban (Hegel állama lényege szerint sokkal inkább társadalmi, mint jogi természetű) mégoly konzervatív, sőt reakciós jelleggel bírhat Hegelnél. Azonban a jogi formák, mind absztrakt-formális, tisztán juridikus sajátosságukban, mind az ezekkel szembeni természetjogi lázadásban, nála felemel-

[12] Uo. IV. 33.
[13] Uo.

tetnek a dialektikus folyamat magasabb mozzanataiba – bár ez itt túlnyomóan logikai-dialektikus-szisztematikus, nem pedig valóságos, történelmi folyamat –, míg Fichténél és Lasalle-nál a „magasabb" jogi elv természetjogi megfogalmazása éppen a régi elv fölötti forradalmi győzelemben *szisztematikusan* örökkévalóvá teszi *a jog folytonosságát.* Amit egyébként Lassalle világosan kimond *A szerzett jogok rendszeré*-ben: „Témánk tartalmi gondolata legmagasabb és legáltalánosabb felfogásában nem egyéb, mint *egy régi jogállapot új jogállapotba való átvezetésének* – magából a jog eszméjéből folyó és annak megfelelő – gondolata."[14] Bármennyire hangsúlyozza és kiemelje is tehát Lassalle más helyeken a természetjog történelmi jellegét, marad az a tény, hogy szemben Marxszal (és az ingadozó, felemás Hegellel), akinél maga a jog csupán a történelmi folyamat egy szakaszához tartozik, tehát e folyamatban keletkezik és múlik el, Lassallenál az időtlen, történelemfeletti, általános *jogfilozófián belül játszódik le az egyes jogi formák* története. Lassalle forradalomelmélete tehát egyrészt a „forradalomra való jog" természetjogi megalapozásába, másrészt a „forradalom jogrendszerének" elméleti megalapozásába torkollik. És mivel Lassalle ily módon nem látja át teljesen, hogy a jog általában az osztálytársadalomban, s hogy a mi jogunk a kapitalizmusban gyökerezik, az egész forradalomkoncepció – minden proletár résztartalma mellett – a polgári társadalom ideológiai korlátai között marad. Ez a koncepció *egy polgári forradalom koncepciója.* Természetesen egy olyan átfogó, alapos és mély forradalomé, amelynek végrehajtására a polgári társadalom már szükségszerűen, elvileg képtelen, amelyet ennek örökül kell hagynia a proletárforradalomra. Lassalle, aki sejtéseivel egy olyan összefüggés kapuja előtt állt, amelyik csak ma vált –

[14] Lassalle: Gesammelte IX. 113.

elsősorban Lenin révén – világossá előttünk, nem tudta felismerni a helyes összefüggést, hogy ezt a forradalmat csak a proletariátus viheti végbe. Habár a proletárforradalom, kiindulópontján, ezekhez a problémákhoz kapcsolódik, habár megoldja őket radikális előrehaladása közben, de csak azáltal képes erre, hogy egészen világos tudatra jut benne önmagának *mint proletárforradalomnak sajátos természete.* Ám ez mindenekelőtt *minden* jog osztályjellegű, gazdasági meghatározottságának tökéletes felismerését jelenti (beleértve természetesen a proletárdiktatúra saját jogát is). Amiből szükségszerűen következik, hogy még olyan kérdések esetében is, amelyeknek formálisan nézve jogi kérdésekként kell megjelenniük, jogi természetük pusztán formális-technikai nézőpontot ad, és nem sok köze van a dolog lényegéhez; míg a polgári forradalomnak lényegéhez tartozik, hogy a forradalomban és a forradalom ellenére *fenntartja a jogi kontinuitást,* tehát jogilag alapozza meg a forradalmi átalakulásokat. A forradalmi természetjog (de lege ferenda*) tehát nélkülözhetetlen a jogfolytonosság (de lege lata**) megteremtéséhez. A forradalmi természetjog forradalmasítja tehát a fennálló pozitív jogot, de anélkül, hogy a társadalom alapvető jellegén döntő módon változtatna; úgyhogy az ily módon keletkező új jog, a „pozitívvá" lett természetjog folyamatosan illeszkedik a régi joghoz. A polgári osztály számára, még forradalmi periódusában is, ez a strukturális összefüggés létszükségszerűséggel bír. Mert számára az a fontos, hogy gazdaságilag már meglevő, és részben jogilag („privilégiumok" formájában stb.) is jóváhagyott létezési formáját rákényszerítse az egész társadalomra: a forradalmasítás jogi formája – mind a harc természetjogi, mind a győzelem pozitív jogi

* *A meghozandó törvény szerint.*
** *A meghozott törvény szerint.*

formája-lényege – összefügg a burzsoázia gazdasági létérdekeivel. Egészen más a helyzet a gyökeresen új társadalmi rend megteremtésére törekvő proletariátus számára, aki technikai stb. okokból átmenetileg jogi formákat teremt ugyan, sőt időnként a régi joggal való folytonosságról is gondoskodik, de ebben az egészben szükségképpen mindig csak a forradalom alárendelt oldalát látja. Lassalle tehát nagyon csalódhatott, amikor Marx oly kevés érdeklődést mutatott a kisajátítással kapcsolatos jogfilozófiai dedukciói iránt. De már várakozásával megmutatja, hogy soha nem hatolt be igazán a proletárforradalomnak sem elméleti, sem gyakorlatilag központi kérdésfeltevésébe: a kérdésbe, hogy milyen *gazdasági* erők vezetnek a kisajátítás szükségszerűségéhez és lehetőségéhez, és milyen *valóságos hatalmi eszközök* képesek ezt a szükségszerűséget megvalósítani – azokba a kérdésekbe, amelyeket Marx az adott vonatkozásban egyedül lényegeseknek tekintett.

Ám, ha maga a győzelmes forradalom a jogfolytonosság viszonyában áll a megelőző fejlődéssel, akkor világos, hogy az „elv" győzelme csak a „jog" győzelme, jogharcban kivívott győzelem lehet. Ahogy a jog volt a formális közvetítési közeg, amely a pusztán egyéni Hatzfeldt-ügyet összekötötte a forradalom sorsával, úgy most a jogharcban kivívott győzelem jelenik meg mint a tartalmilag egyetlen mód arra, hogy az egyénben megtestesült „elv" történelmi alakulattá legyen, történelmi tényezővé emeltessék.

A polgári forradalom lassalle-i koncepciója természetesen messze meghalad minden – valóságos és gondolati – lehetőséget, amely az akkori polgárság előtt nyitva állt. Lassalle csak a munkásosztályban találhatott támaszra, ahogy a német munkásosztály – amely mint önálló osztály akkor tette meg első, tapogatózó lépéseit – is csak következetesen cselekedett, amikor őt választotta első vezetőjének. Ebben az összefüggésben mégis inkább az érdekel bennünket, hogy mit jelen-

tett ez a viszony Lassalle-nak, mint az, hogy mit jelentett a proletariátus számára. S e nagyobb konkrétságot teremtő kerülő úton visszatérhetünk a lassalle-i „reálpolitika" problémájához, és megerősítést találhatunk korábbi állításunkra, hogy Lassalle elvileg nem kaphatott történetfilozófiájától gyakorlati vezérfonalat a cselekvéshez. Nem a személyes „magányosság", nem az „egyenrangú" harcostársak hiánya stb. volt a döntő. Marx és Engels is mély elszigeteltségben éltek, és egyáltalán nem vette körül őket a megértés légköre. De bármit gondoltak is politikailag, mindig megvolt a mércéjük: a proletariátus osztályhelyzete és ebből kiemelkedő osztálytudata; még ha az adott esetben talán egyetlen proletár sem emelkedett az osztálytudat magaslatára.[15] Tévedhettek az egyes esetben, de nem tévedhettek le útjukról. Lassalle azonban csak *önmagában* találhatott mértéket cselekedeteihez. Mert e cselekedetek számára a proletariátus – legkedvezőbb esetben is – csak hűséges szövetséges lehetett, az a polgári osztály pedig, amelynek Lassalle nagy forradalmi teoretikusa volt, csak az ő gondolkodásában létezett. Amennyiben – ebben is a klasszikus német filozófia méltó beteljesítőjeként, de nem meghaladójaként – a nagy francia forradalom problémáit valóságos fogalmukra hozta és végiggondolta, világtörténelmileg légüres térben mozgott. Eszméi ténylegesen úgy viszonyultak a valósághoz, mint az „eszmék" a „valósághoz". Csak ez a feszültség teszi érthetővé személyes „reálpolitikáját" és „hiúságát" stb., és a sok eset, amelyben forradalmi vérmérséklete alapján, a proletariátussal kötött valódi szövetsége következtében, helyesen képviselte annak osztályérdekeit, annál is világosabban mutatja politikai zsenialitását, mivel filozófiájának lényege inkább útjában állt, mint

[15] Az osztálytudat marxista fogalmáról vö. könyvemet: Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, Malik-Verlag, 1923.

hogy utat tudott volna mutatni neki. Így válik az is érthetővé, hogy belement a Bismarckkal folytatott hazárdjátékba, hogy ez a játék – Marx szavaival – újra és újra a forradalom Koblenze felé (Rüstowhoz, Herwegh-hez stb.) sodorta. Ha élete végén érezhette is, hogy útja zsákutcába vezetett, sorsa – bár groteszk-méltatlan halála árán – megkímélte attól, hogy valóban felismerje a tényt: zsákutcába jutott. Ezért érthető, hogy képéből az maradt legelevenebb az utókor számára, ami megfelelő helyen tudta kifejezésre juttatni fichteanizmusának etikai pátoszát . . .

MOSES HESS ÉS AZ IDEALISTA DIALEKTIKA PROBLÉMÁI

Marxnak és Engelsnek a *Kommunista Kiáltvány*-ban megfogalmazott kemény és elmarasztaló ítéletét Moses Hessről sokszor megkísérelték felülbírálni. Teljesen eltekintve az olyan kísérletektől, mint a Koigené vagy a Hammacheré, amelyek a fejlődésük kezdetén levő Marxra és Engelsre is az „igazi szocializmus" bélyegét próbálják ráütni, még Franz Mehring is túl erősnek találja a *Kommunista Kiáltvány* ítéletét. Természetesen nem elméleti értelemben. Ő csupán úgy véli, hogy nem elég az „igazi szocialistákat", mindenekelőtt Hesst, pusztán a *Kommunista Kiáltvány* fényében szemlélni. „Analóg módon azt mondhatjuk, hogy a korabeli német szocializmusnak a *Kommunista Kiáltvány*-ban adott bírálatából szokták meghatározni a szocializmus lényegét, ahelyett hogy épp fordítva, e bírálat elemeit azokból a valóságos életviszonyokból fejtették volna ki, amelyekben a *Kiáltvány* szerzői koruk német szocialistáival osztoztak."[1] Mehring másrészt e férfiak (elsősorban megint csak Hess) becsületes forradalmi érzületére, valamint arra hivatkozik, hogy éppen ebből az irányzatból sokkal kevesebben pártoltak át az ellenség tá-

[1] F. Mehring: Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx und F. Engels. (Továbbiakban: Nachlass.) II. Berlin-Stuttgart, Dietz Verlag, 1923. 4. kiad. 348.

borába, mint bármilyen más csoportosulásból. „... a polgári szocializmus összes árnyalatai közül – akár az akkoriakat nézzük, vagy éppenséggel a maiakat – az »igazi szocialisták« lelkiismerete e tekintetben igazán a legtisztább."[2] Ezzel azonban az „igazi szocializmus" és sajátosképpen Hess történelmi besorolásának és értelmezésének problémája, amellyel itt foglalkoznunk kell, alig van feltéve, nemhogy megoldva. Mert ez az életrajzi érv egyáltalán nem elégíti ki Mehring második kérdését, vagyis hogy az „igazi szocialisták" a polgárság forradalmi szerepével szembeni, elméletileg teljesen hibás beállítottságuk ellenére becsületesen kitartottak az akkor még forradalmi demokrácia, a polgári forradalom eszményei mellett. Ez a probléma, amely alapjában véve nem más, mint a polgári és a proletárforradalom viszonyának problémája, még kiélezettebb formában jelentkezik Marxnak és Engelsnek Lassalle agitációjával szembeni állásfoglalásában, „tory-chartizmusának" elutasításában, majd egy – nem-dialektikusan felfogott – ellentétté ágazik szét: egyrészről a mensevikek taktikai viszonyába a polgári és a proletárforradalomhoz 1905-ben és 1917-ben, másrészről a „tiszta" proletárforradalom hirdetőinek teoretikus magatartásába (Kommunista Munkáspárt [KAP]; a szélsőséges Luxemburg-iskola baloldali ökonomizmusa) – és igazi elméleti megoldását csak Lenin még ma is gyakran félreértett forradalomelméletében találja meg.[3] Hogy tehát Hess a cselekvés döntő pillanataiban egyszerűen elejtette elméletét, az nemcsak becsületes forradalmi érzületének, hanem főleg az

[2] F. Mehring: Marx Károly életrajza, Bp., 1958. 132. k.; továbbá Nachlass, II. 349.

[3] Vö. erről könyvemet: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. Wissenschaft und Gesellschaft 1. Berlin–Wien, Malik Verlag, 1924. *(Magyarul megjelent Lukács György: Lenin c. kötetében, Magvető, 1970.)*

akkori németországi forradalmi mozgalom nagyfokú differenciálatlanságának jele; e mozgalom a forradalmi években nem hagyott választást a praxis számára: aki nem akart a polgári demokrácia balszárnyán harcolni – természetesen szakadatlan konfliktusokba keveredve a mindinkább jobbra tolódó polgársággal –, annak törvényszerűen a reakcióval kellett együttműködnie. Hess és elvbarátai elméletének bírálata a *Kommunista Kiáltvány*-ban tehát teljesen helyes volt. Elméletük következetes végiggondolásának a reakció táborába kellett vezetnie. A *Kiáltvány* csak annyiban volt igazságtalan velük szemben, amennyiben még alábecsülte az „igazi szocializmus" gyökértelenségét, ideologikus jellegét: nem vette figyelembe, hogy Hess elmélete e tekintetben olyannyira utópikus volt, burzsoázia-kritikája olyannyira csak a francia és angol eredmények egy tisztára idealista dialektika fogalmi nyelvére való átültetése volt, hogy a forradalmi valósággal történt első érintkezésre egyszerűen szétmállhatott, mint elmélet nyomtalanul megsemmisülhetett. A *Kommunista Kiáltvány* Hess elméletére vonatkozó bírálatának „életrajzi cáfolata" tehát csupán megerősíti e bírálat elméleti helyességét. Ahol a probléma újból valóságosan felmerült – Lassalle esetében –, ott a gyakorlatban is teljesen beigazolódott Marx és Engels ítélete.

Ezzel a megállapítással visszatérünk Mehring első kérdéséhez. Ha az „igazi szocializmust" a 48 előtti német viszonyok termékeként akarjuk megérteni, úgy abból kell kiindulnunk, hogy ez értelmiségi mozgalom volt. Abban, hogy az angol és francia munkásmozgalmak kész eredményeit vette át, osztozott a későbbi forradalmi értelmiségi mozgalmakkal, ahol a haladó értelmiségi körökben szintén megvolt ideológiailag a régi társadalom felbomlási folyamatának tudata, még mielőtt e felbomlási folyamat valóságos társadalmi mozgalmak alakjában megfelelő kifejezést talált volna (narodnyikok

Oroszországban; keleti értelmiségi mozgalmak). Magától értetődik, hogy az értelmiségiek a haladottabb társadalmi fejlődésformák kész eredményeihez kapcsolódnak. Ám az ilyen eredmények mindig – nemcsak forradalmi időkben – életük társadalmi környezetének részei, anyagi és szellemi előrehaladásuk elemei. Az „igazi szocialisták" helyzetének sajátossága csupán abban rejlik, hogy ez a mozgalom egy szociálisan még nagyon kevéssé differenciált, osztályokra még nagyon kevéssé tagolódott társadalomban egy – éppen a társadalmi megismerés szempontjából – nagyon magasan fejlett ideológia alapján kezdi meg tevékenységét. Ez a magasan fejlett ideológia egyrészt a nagy angol és francia utópisták társadalombírálata, amely a polgári forradalmak, a kapitalizmus lázas gyorsasággal végbemenő kibontakozása és vele a proletariátus keletkezése, valamint első felkelései által kiváltott roppant politikai és szociális megrázkódtatás talaján jött létre. Másrészt az „igazi szocializmus" a burzsoázia által valaha is elért legmagasabb szintű ideológiai formához, a klasszikus német filozófiához, Hegel dialektikájához kapcsolódott, és élénken részt vett a hegelianizmus felbomlasztásában.

Ezzel szemben majdnem tökéletesen hiányzik a műveltségét alkotó elemek sorából a burzsoázia által emelt másik legnagyobb gondolati építmény, az angol klasszikus gazdaságtan. Ezt nem pusztán Németország gazdasági elmaradottsága magyarázza. Hiszen a polgári társadalom bírálata, Rodbertus „szocializmusa" – hogy Marxról és Engelsről ne is beszéljünk – kapcsolódik a klasszikus gazdaságtan problémáihoz és különösen Sismondi által adott bírálatához. És éppen Hess, akivel most egyedül fogunk foglalkozni, miután a Marxszal és Engelsszel való személyes érintkezés során elméletileg meggyőződött módszerük, elméletük és agitációs módjuk helyességéről, becsületesen törekszik arra, hogy ezt az újonnan meghódított területet beépítse a rendszerébe, és

szellemileg sajátjává tegye. Mégis éppen gazdasági tárgyú munkái[4] mutatják a legnyersebben, mennyire távol állt attól, hogy a hegelianizmus Marx és Engels által végrehajtott „talpára állításának" jelentőségét, legnagyobb jóindulata ellenére, akárcsak megértse, nemhogy képes lett volna önállóan alkalmazni vagy továbbfejleszteni.

Hess belső korlátja, amely megakadályozta ebben, éppen a hegeli filozófia volt. Ez a megállapítás első pillantásra triviálisnak, sőt, tautologikusnak tűnik. De mindjárt nagyobb súlyra tesz szert, mihelyt – mint szükséges – történelmileg és módszertanilag helyesen fogjuk fel a hegeli dialektika jelentőségét a marxizmus keletkezésében, ahelyett hogy megállnánk a banalitásoknál, amelyekkel ezt a kérdést általában el szokták intézni. Nem mintha ezáltal Hess valamiféle „megmentésére" kellene kísérletet tennünk. Ellenkezőleg. Éppen ez a kérdésfeltevés fogja bizonyítani, hogy a *Kommunista Kiáltvány* kemény bírálata minden lényeges kérdésben megállja a helyét, hogy Hess semmilyen tekintetben nem bír jelentőséggel a forradalmi mozgalom mai elmélete számára; sőt, hogy tisztelői – akik közé legújabb életrajzírója, Zlocisti[5] is tartozik – még azt a tisztára történeti szerepet is számos vonatkozásban eltúlozzák, amelyet Hess a történelmi materializmus fejlődésében játszott. Ha mégis megragadjuk a fontosabb írásainak hozzáférhetővé válásával kínálkozó alkalmat ezek elemzésére, csak azért tesszük, hogy ezen az ellenpéldán röviden megvilágítsuk a dialektika Hegeltől Marxig tartó fejlődésének valóságos menetét. Hess ebben a megvilá-

[4] Főleg Über das Geldwesen c. tanulmánya, Püttmann Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform-jában, I. évf. 1845. *(Magyarul: A pénz lényegéről, Magyar Filozófiai Szemle, 1967. XI. évf. 326–345.)*

[5] Theodor Zlocisti: Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionizmus, 1812–1875. Eine Biographie 2., teljesen átdolgozott kiadás. Berlin, Welt-Verlag, 1921.

gításban Marx tökéletesen kudarcot vallott előfutáraként jelenik meg, akinek sorsa annyiban tragikus, amennyiben nemcsak személy szerint volt teljesen becsületes forradalmár, hanem az idealista dialektikusok közül időnként a legközelebb jutott a dialektika marxi felfogásához (számos vonatkozásban – például Feuerbachnak a dialektikus módszerbe való bedolgozásában – közelebb, mint az elméletileg és politikailag egyaránt összehasonlíthatatlanul tehetségesebb Lassalle, aki máskülönben éppen korlátaiban kétségkívül sok hasonlóságot mutat Hess-szel). Fokozza Hess gondolkodásának meghasonlottságát, hogy Hegelnek hegeli módon való meghaladására tett kísérletei mindig Hegel mögé vetik vissza. A hegeli módszer felbomlasztása nála szó szerint felbomlasztás lesz. Azok az elemek, amelyek magában Hegelben dialektikusan meghaladva szerepeltek, megint csupaszon és meg nem haladott közvetlenségükben kerülnek napvilágra. Valahogy úgy, ahogy Marx Bruno Bauerről és D. F. Straussról mondja, hogy az egyiknél a hegeli rendszer fichtei oldala, a másiknál spinozai oldala jut önálló kifejezésre.[6]

A fordulat, amelyet Hess végrehajt Hegelen, inkább a fichtei irányba mutat, bár Hess személy szerint mindig spinozistának vallotta magát; igaz, hogy „fichteanizmusa" gyökeresen különbözik a Bruno Bauerétól. Nem a hegeli objektivitás vissza-szubjektivizálása ez, amire Bruno Bauer „öntudat-filozófiája" törekszik, hanem kísérlet a hegeli filozófia kontemplatív jellegének leküzdésére, a dialektika gyakorlativá tételére. Ez a gyakorlatiság felé mutató tendencia szükségképpen vissza kellett vezessen Fichtéhez. Mégpedig nem ismeretelméleti okokból; nem azért, mert Fichténél maga a gondolkodás lesz „tényleges cselekvéssé", hiszen ez – ha ter-

[6] Vö. Marx–Engels: A szent család, Marx–Engels Művei, 2. köt. 1958. 138.

minológiailag nem is – minden dialektika lényege. Ha a dialektika, ahelyett hogy megállna a megmerevedett terméknél, vissza akar menni a termék létrehozásának folyamatára, és tovább akar haladni felbomlásához, akkor gondolati aktusai, tisztán fenomenológiailag nézve is, a cselekvés jellegét kell hogy magukon viseljék. E tekintetben Fichte és Hegel között csak terminológiai különbség van. Sőt, a dolog lényegét tekintve a hegeli logika – kontemplatívabb terminológiája ellenére – „gyakorlatibb", mint a fichtei. Nem áll itt módunkban kimutatni, hogy e terminológiai különbség mögött tárgyi differencia húzódik meg, a logika és az etika módszertani összefüggése Fichténél. Habár Hess tudatos gondolkodásának előterében a fichtei filozófiának inkább ez az oldala állt, mégis, az elemzésre váró kérdés, a hegelianizmus felbomlása és a Fichtéhez való közeledés szempontjából a történetfilozófia problémája tárgyilag jelentősebb.

Zlocisti utal a gondolkodóra, aki ezt a kérdést először tette fel határozott és pontos formában: August von Cieszkowskira.[7] Cieszkowski minden lényeges ponton hegeliánus maradt. A hegeli filozófiát csak beteljesíteni, nem felbomlasztani akarja. Azt hiányolja benne, hogy történetfilozófiájában nem tette fel a jövő megismerésének kérdését.[8] Már-

[7] Prolegomena zur Historiosophie, Berlin, Veit & Co. 1938. Vö. Hess anonim művét: Die europäische Triarchie, Leipzig, Otto Wigand, 1841. A Hallische Jahrbücher körének nagyjából egyidejű kísérletei Hegel historizálására nem tartoznak közvetlenül témánkhoz. Közelebbit erről Gustav Mayer cikkében: Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen. Zeitschrift für Politik, VI. évf. (1913) 10–11.

[8] Vö. Cieszkowski: Prolegomena zur Historiosophie, 8–9. Hess Európai triarchiája a kérdést már kétségkívül a hegeli filozófia felbomlásának, sőt, egyáltalán minden filozófia felbomlásának kérdéseként veti fel: „A német filozófia – így kezdi az előszót – betöltötte küldetését, bevezetett minden igazságba. Most hidakat kell vernünk, amelyek az égből újra a földre vezetnek. – Ami megmarad az elválasztottság állapotában, maga az

most azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a kérdésre, amelyet Cieszkowski megfogalmaz, már Fichte választ adott. *A jelenkor alapvonásai* c. műve a történelmet öt korszakra tagolja; közülük a harmadik a jelen mint a „beteljesült bűnösség" kora; a két utolsó kor, amelyek struktúráját Fichte kimerítően ecseteli, a jövőhöz tartozik.[9] Ám az érintkezés természetesen nem közvetlen befolyásolás; annál is kevésbé az, mert Cieszkowski és őt követően Hess egy kérdést, egy problémát pillantanak meg itt, míg Fichte még naiv-dogmatikus módon mindjárt egy válasszal állt elő. Már ez a – kritikaibb, dialektikusabb, kevésbé formális – kérdésfeltevés is jelzi, hogy Cieszkowski és Hess törekvései minden közeledés ellenére túlmutatnak Fichtén, hogy e közeledés módszertani értelme semmiképpen sem egyszerű visszatérés a fichtei állásponthoz. A jövő mint a dialektikus gondolkodás tárgya, a kísérlet, hogy a dialektika útján *konkrétan* fogják fel, a múlt és a jelen megítélésének mértékévé tegyék a jövőt, erőteljesen túlmegy a fichtei történetfilozófián. Mert itt a jövő még nem sokkal több, mint a kanti végtelen haladásnak, az abszolút (történelemfeletti) ész által támasztott követelmények még meg nem valósultságának némileg konkrétabb kifejezése, míg Cieszkowski és Hess arra törekszenek, hogy a történelmi folyamatot a maga konkrét egyszeriségében, dialektikusan fogják fel, úgyhogy számukra a jövő éppolyan konkrét korszakká lesz, amilyenek a múlt korszakai voltak. Ezért számukra a jövő megismerhetőségének a dialektika módszertani

---

igazság is, ha magas elszigeteletségében marad, az nem-igazsággá lesz. Ahogy rossz a valóság, amelyet az igazság nem hat át, ugyanúgy rossz az igazság is, amely nem valósul meg." M. Hess: Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850. Szerk. A. Cornu és W. Mönke. Berlin, Akademie-Verlag, 1961. (A továbbiakban: Cornu/Mönke.) 77.

[9] J. G. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Werke, Medicus kiad. IV. Leipzig, Meiner, 1908. 411. k.

problémájává kellett válnia, míg a történelem periodizációja Fichténél problémamentesen következhetett az abszolútról alkotott – etikai – felfogásából. Ezért még a mélyreható részmegegyezések – mindenekelőtt a történelem természetjogi interpretációja – is különböző dolgokat jelentenek: Fichténél a XVIII. század forradalmi temészetjogának filozófiai végigvitelét; Cieszkowski és Hess számára azonban kísérletet egy új, konkrét, a történelmen végighaladó természetjog megalapozására. (Lassalle főművének, *A szerzett jogok rendszeré*-nek módszertani magva számos vonatkozásban ezt a törekvést teljesíti be.) Módszertanilag felfedezik a jövőt mint a történetfilozófia konkrét, *intencionális tárgyát,* miáltal mindketten, Hess sokkal erősebben, mint Cieszkowski, bizonyos fokú módszertani rokonságba kerülnek Fourier történetfilozófiájával, amelyre különben az utóbbi hivatkozik is néhányszor. De a kérdésfeltevés, mint a következőkben meg kell hogy mutatkozzék, lényegében mégiscsak fichtei talajon marad. Mert egy mégannyira módosított, mégannyira historizált természetjogi kérdésfeltevéshez is változatlanul hozzá kell hogy tapadjon a történetfeletti elvek és maga a történelem – ezen a talajon feloldhatatlan – ellentéte, amelynek egy fogalmi dialektika révén való feloldása szükségképpen hiábavaló fáradozás kell hogy maradjon. Így mindennek ellenére nagyon erős a módszertani közeledés Fichtéhez. Mert a jövő megismerhetősége, még ha csupán lényegének megismeréséről és nem „a létező véletlenségek végtelen sokaságáról"[10] van is szó, csak azáltal lehetséges, hogy a rendszer logikai-metafizikai alapkategóriáit kiterjesztik a múltra, jelenre és jövőre, hogy tehát az egész rendszer valóságos megismerésének (a logika belső kiteljesedésének) magába kell foglalnia a jövő megismerését. Ebből azonban logikai szükség-

[10] Cieszkowski: i. m. 10.

szerűséggel következik a megismerés tisztára a priori, tisztára spekulatív és ezért tisztára kontemplatív jellegének Hegelt is meghaladó felfokozása. Cieszkowski azt veti Hegel szemére, hogy *„a posteriori* eljárást" alkalmazott, amellyel szemben ő az *„a priori* dedukció" irányában próbál továbbmenni. Még ha ezzel párhuzamosan „a kategóriák egész rendszerét dialektikusan, a történelemben" akarja is „kibontakoztatni", még ha „a logikainak a világtörténelemben való rendszeres *kutatását*" követeli is, míg „Hegelnél csak a logikai spekulatív *megtalálását*" lehet elismerni,[11] még ha a jövőt olyannyira közelíti is a jelenhez, hogy számára „semmilyen jövőbeli esemény, bármilyen ésszerűen és következetesen menjen végbe, nincs semmiféle hatással a fennállóra, hanem mielőtt fennállóvá *válna,* már fennállóként *léteznie* kell",[12] mindezzel együtt, Cieszkowski a dialektikát Hegelt felülmúlva idealizálta, ideologizálta. Mert Hegel megállása a jelennél mint a szellem önmagára találásánál mind tartalmilag tekintve, mind rendszerbeli motívumaiban és következményeiben reakciós ugyan, de módszertani szempontból mégis nagyszerű realizmusa, utópiaellenessége fejeződik ki benne; kísérlete, hogy a filozófiát *magának a történelemnek gondolati kifejeződéseként* és ne a történelem-*ről* szóló filozófiaként fogja fel. Hegel oly gyakran – és részben joggal – támadott tendenciája, „kibékülése" a valósággal, módszertanilag ebből a törekvésből ered – a törekvésből, hogy a kategóriákat magából a történelmi folyamatból fejlessze ki; és csak a jelen reakciós *abszolutizálása* következtében csap át a valóság önfejlődésének elvéből, tehát egy dinamikus elvből, statikus elvbe, amelynek a jelenleg elért fokot mint va-

[11] Uo. 50. k.
[12] Uo. 36.

lami abszolútat kell rögzítenie. A jövő megismerhetőségének problémája Cieszkowskinál és *Az európai triarchia* Hessénél azt a funkciót tölti be, hogy lehetővé tegye ennek az abszolutizálásnak a leküzdését. De amennyiben ezt a lehetőséget kizárólag egy gondolati dialektika útján keresik, a hegeli dialektikát – sokkal inkább, mint maga Hegel – elválasztják a valóságos történelmi folyamattól, tisztára gondolativá, tisztára idealistává teszik – anélkül hogy sikerülne eltüntetniük a módszerből a „kibékülés" reakciós komponenseit.[13] Ez nem véletlen. Mert mindenütt, ahol a történelmi valóság tárgyi formáit gondolati-apriorisztikus úton lelik fel, vagy mint végső magvában irracionálisat, e kategóriák által csak „módszertanilag" megragadhatót kell a valóságot elgondolni (a kései Schelling), vagy észt és valóságot, kategóriát és történelmet, a priori formát és empirikus anyagot valahogyan együvé kell hozni, „ki kell békíteni" egymással. Amennyiben azonban arról van szó, hogy valamely, nem magából a történelmi valóságból kifejtett gondolatmeghatározást e valósághoz közelítsenek, annyiban az együvé hozás, a „kibékítés" során részben konstrukciókkal kell erőszakot tenni a valóságon, részben pedig az a szükségszerűség adódik, hogy a gondolati meghatározásokat hozzáigazítsák a történelmi valóság felszíni, pusztán empirikus létezési formáihoz, és ez utóbbiakat – a hozzáigazítás következtében – kategóriákká emeljék, abszolutizálják. Ezért minden absztrakt utópizmus éppen ott, ahol absztrakt és utópikus, nagyobb engedményekre kényszerül a felszínes empíriával szemben, mint egy igazi dialektikus realizmus: kénytelen abszolutizálni a jelen át-

[13] Pl.: Die europäische Triarchie. 9., 37. k. (Cornu/Mönke 80. k., 96.). Ismeretes, hogy Lassalle is használja a kibékülés kategóriáját. (Die Wissenschaft und die Arbeiter, Gesammelte II. 258.) Ennek módszertani szükségessége ugyanabból a forrásból ered, mint Hessnél.

meneti formáit, lecövekelni a fejlődést a jelen ilyen mozzanatainál; akarva-akaratlanul reakcióssá válik.[14]

A „kibékülés" problémája ténylegesen a hegeli filozófia problematikus helyét tárja fel: eszme és valóság ígért egybeesésének megvalósulatlanságát, ennek megfelelően elmélet és gyakorlat meg nem szüntetett dualitását, szabadság és szükségszerűség „kibékíthetetlen" szembenállását – a problématörténeti álláspontról kifejezve: Hegel nem teljesen leküzdött kantianizmusát. Cieszkowski úgy véli, hogy a történelemnek, vagy az ő terminológiájában: a jövő megismerhetőségének problémájával „ugyanaz a helyzet, mint Kant kritikai álláspontján az Abszolút elérhetetlenségével, csupán azzal a különbséggel, hogy Kantnál ez álláspontjának és rendszerének szükségszerű következménye volt, míg Hegelnél kívülről bevitt és ezért valamennyi következményében zavaró tényező"[15]. Ez a részben helyes megfigyelés mutatja, milyen kevéssé lehetett itt szó a hegeli álláspont korlátainak valóságos leküzdéséről. Mert egyrészt Hegel megállása a jelennél, mint már jeleztük, Hegel legmélyebb gondolati motívumaival, éppen – helyes értelemben vett – történelmi-dialektikus gondolkodásával függött össze. Ha például a *Jogfilozófia* előszavában Hegel kifejti, hogy: „A filozófia feladata, hogy megértse azt, *ami van,* mert *ami van,* az az ész. Ami az egyént illeti, egyébként is valamennyi *korának gyermeke;* így a filozófia sem egyéb, mint a *saját kora, gondolatokban megragadva.* Éppolyan őrültség arról ábrándozni, hogy valamely

[14] Ez az összefüggés Fourier vagy Proudhon példáján is tanulmányozható. Jellemző Cieszkowskira (I. m. 122.), hogy a jövő, a tett periódusa nála egyszersmind „az államélet adekvát kialakulásának" periódusa is. Itt is feltűnő az analógia Lassalle-lal: „Mindenekelőtt azonban az állam kifejlett eszméjét nevezhetjük a munkásrend eszméjének." (Gesammelte. II. 241.)

[15] Vö. Cieszkowski: i. m. 9.

filozófia túlmenjen kortársi világán, mint hogy egy individuum átugorja a korát, átugorja a Rhodust"[16] – akkor ez hasonlíthatatlanul közelebb áll egy materialista történelmi felfogáshoz, mint a Fichte–Cieszkowski–Hess–Lassalle-féle történelemkonstrukció egymást követő korszakai, amelyeknek egymásutánisága egy beteljesült rendszer logikai egymásmellettiségéből van levezetve. Másrészt az utalás a magánvaló dolog kanti problémájára helyes ugyan, sőt, helyesebb, mint ahogy maga Cieszkowski tudja, de éppen ebben mutatkozik meg, hogy hol vezet Hegel mögé a Hegelen való túllépés. Mert a magánvaló dolog problémája magánál Kantnál is nagyon szorosan összefügg a történelem, az alakulás problémájával.[17] *A tiszta ész kritikájá*-nak transzcendentális dialektikája nem véletlenül vezet a dialektika tornácához: a feloldhatatlan antinómiákhoz. Megmutatja ezzel, hogy a valóság kontemplatív megragadása (ahol a szemléleti magatartás előtt minden alakulás feloldódik a létben[18]) legfeljebb a létezés ellentmondásos alapjainak megállapításáig vezethet el, feloldásukhoz már nem. És ha *A gyakorlati ész kritikája ugyanezeknek* az antinómiáknak feloldását, a magánvaló dolog problémájának megoldását a praxisba helyezi át, úgy – végső soron – azért nem tud előrehatolni a kérdés

[16] Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (J. Hoffmeister kiad.), Berlin, Akademie-Verlag, 1956. 16.

[17] E kérdésről vö. Történelem és osztálytudat c. könyvemet, különösen Az eldologiasodás és a proletariátus tudata c. tanulmányt. A Kanthoz *ebben* a kérdésben igen közel álló XVIII. századi materializmusról l. Plehanov: Adalékok a materializmus történetéhez, Budapest, 1951. 18. kk., ahol az alakulás, az eredet megismerhetetlenként jelenik meg.

[18] Nagyon világosan megtörténik ez Feuerbachnál is, aki Hegellel szemben „az idő monarchikus tendenciája" ellen, „a tér liberalizmusáért" harcol. Vö. Ludwig Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Werke. Jodl-kiad. II. 160. k.

valóságos feltevéséhez, mert az egyéni cselekvés praxisa (az egyetlen, amit Kant ismer) csak látszólagos praxis lehet; olyan praxis, amelyik nem képes megrendíteni a valóság alapjait, amelynek számára ezért változatlanok maradnak a (szemléletileg megragadott) valóság tárgyiságformái, amelynek új attitűdje a valósággal szemben csupán e valóságot érintetlenül hagyó, formális-szubjektív attitűd lehet: a Legyen. Hegel mármost nagyon határozottan érzi a Legyen ürességét, túlvilágiságát, absztraktságát. Mivel azonban ő maga éppoly kevéssé képes arra, hogy a forradalmasító praxis reális szubjektumát konkrétan felmutassa, nem tud továbbmenni a Legyen puszta elutasításánál, s így nem tudja meghaladni e fogalom kanti problematikáját. Az adott lét, a jelen megváltoztatását ő is csak a Legyen formájában képzeli el. Ezt mondja például a korábban idézett mondatok folytatásaként: „Ha elmélete ténylegesen túlmegy rajta, akkor olyan világot épít magának, *amilyennek lennie kell,* s így e világ létezik ugyan, de csak az ő vélekedésében – egy puha elemben, amelyben tetszés szerint bármi elképzelhető."[19] Természetesen rendkívül jelentős lépés Kanthoz képest a jelennek konkrét jelenként, vagyis egy történelmi folyamat eredményeként és nem egy természete szerint változatlan létként való felfogása.

Ez a Hegelnél nagyon korán jelentkező tendencia, hogy – Fichte forradalmi utópiájával szemben – „megértse azt, ami van", eredetileg energikusan a jövőt célzó irányt mutat, azt az igyekezetet, hogy a jelent egyszerre mint keletkezettet és mint alakulásban levőt fogja fel, ahogy ezt például egy első, jénai korszakából származó epigrammájában kifejezi:

[19] Hegel: i. m. 16.

Strebe, versuche du mehr, als das Heut und das Gestern, so wirst du
Besseres nicht als die Zeit, aber aufs Beste sie sein*[20]

Itt csírájában megvolt egy igazi történelmi dialektika (a történelem saját dialektikája, gondolatokban megragadva). Mert éppen a jelenben lehet konkrétan leleplezni minden tárgyiság folyamatszerűségét, mivel a jelen a legvilágosabban mutatja a folyamat eredményének és kiindulópontjának egységét. Úgyhogy a Legyen, az utópikusan a jövőre irányuló gondolkodás elutasítása, a filozófia összpontosítása a – dialektikusan felfogott – jelen megismerésére úgy jelenik meg, mint az egyedüli lehetséges út a jövő valóban megismerhető mozzanatainak, a jelen konkrétan és valóságosan a jövő felé hajtó tendenciáinak megismeréséhez.

Mégis, ugyanebben a tendenciában: Hegel realizmusában, mindenféle utópia és minden pusztán formális Legyen elutasításában rejlettek a korlátok, amelyek nemcsak a továbblépésben akadályozták meg őt, hanem ráadásul mind reakciósabb magatartásba hajszolták. „Jelene" ezáltal mindinkább elveszítette – immanens módon – a jövő felé mutató tendenciáját, mindinkább szilárd eredménnyé merevedett. Elveszítette dialektikus jellegét. A kor jogfilozófiai alapproblémájának, annak a kísérletnek, hogy a forradalom ténye következtében szükségesnek felismert alkotmánymódosításokat alkotmányosan (tehát formálisan nézve: immanens jogi módon, szociális tartalmát tekintve: a polgári társadalom

* *Törekedj, igyekezz többre, mint ma s a tegnap,*
Úgy bár korodnál jobb nem, de korodban legjobb leszel. (Tandori Dezső fordítása.)

[20] Dokumente zu Hegels Entwicklung, J. Hoffmeister kiad. (Texte und Forschungen zur deutschen Philosophie, 2.) Stuttgart, 1936. 388.

keretei között) oldják meg,[21] egyre erőteljesebben kellett ebbe az irányba vezetnie, mihelyt elvetették a forradalmi, „örök" észjogot. Míg Fichte jogfilozófiája garanciákat keres, hogy érvényre juttassa az észjogot az empirikus valósággal, a hatalom tényleges birtokosaival szemben, Hegel a jelen fejlődésében magában igyekszik fellelni a továbbfejlődés tendenciáit. Ám minél realisztikusabban fogja fel e jelent, minél erőteljesebben közeledik a porosz rendi államhoz, annál kevésbé képes konkrét fejlődéstendenciákat megpillantani, annál jobban rákényszerül, hogy ezt az államot abszolútnak tekintse, és a történelmi folyamatot ezzel – történetfilozófiailag – nyugvópontra hozza a jelenben.

A hegeli filozófia eredménye így megszünteti a folyamat folyamatszerűségét. Miután történetileg és logikailag egyaránt minden absztrakt megmerevedést, minden dologiságot feloldott egy konkrét alakulásban, egy folyamatban, e folyamat terméke, a jelen, puszta termékké, dologgá merevedik. A dialektikából megint metafizika lesz – ez a fordulat mélyen beivódik a hegeli logika struktúrájába, és a dialektikát, tisztán logikailag is, látszattá oldja fel, egyfajta esztétikává változtatja: Hegel éppen dialektikájának megkoronázását, a fogalom dialektikáját fokozza le látszatmozgássá – a lét és az átalakulás dialektikájában fellépő valóságos mozgással ellentétben –, miközben önmagában való mozgássá véli felmagasítani azt. „A fogalom mozgását – mondja – mintegy csak játéknak kell tekinteni."[22] A „kibékülésben" tehát, amely a hegeli rendszer e struktúrájának konkrét és történelmi kifejezést ad, a rendszer meghasonlottsága tárul fel. A

[21] Gondoljunk Condorcet-ra, Sieyèsre stb. A polgári forradalmi jogfilozófia e fejlődési sora Lassalle művében, A szerzett jogok rendszerében kulminál.

[22] G. W. F. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, I. Bp., 1950. 251. (161. §. Függelék.)

hegeli filozófia visszafelé tekintve Kant antinómiáinak feloldása, előrefelé alkalmazva mégis magasabb fokon megvalósult reprodukciójuk. A filozófia evilágiságát csak akkor lehetne megőrizni, ha a valóságos, dialektikus tendenciákat, a valóságos, dialektikus folyamat irányát fel lehetne mutatni a jelenben is, mint működő, valóságos tényezőket, mint *folyamatot,* ha a jelen valóságosan-dialektikusan túlmutatna önmagán, a jövő felé. Ezt Hegel nem képes felmutatni. A „kibékülés" így, tételezésének motívumaiban, Hegel önbírálatának, a történelemmel szembeni realizmusának – természetesen rezignált – kifejezése ugyan; módszertani, szisztematikus és tárgyi következményeiben mégis a jelen mint abszolútum rögzítése, a dialektika megszüntetése, vagyis reakciós elv.

Nagyon is érthető tehát, hogy a filozófiailag radikális ifjúhegeliánusok ehhez a problémához kapcsolódnak. Amennyiben a hegeli rendszer logikai korlátait, amelyek csak a valóságos történelmi folyamattal szembeni állásfoglalásának voltak – természetesen szükségszerű – következményei, mégis magában a logikában és a logika segítségével próbálják megszüntetni (nem változtat döntően a tényálláson, hogy e logikának a történelem logikájának kell lennie), az ifjúhegeliánusok számára a jövő, amely csak mint egy forradalmasító praxis tárgya ismerhető meg, amely csak a praxis által válik egyáltalán konkréttá és valóságossá számunkra, puszta szemlélet tárgya lesz. Múlt, jelen és jövő valóban a felfoghatóságnak ugyanazon a síkján jelennek meg, de ez mégis csak a „tiszta" megismerésnek, a dialektikus hármasság logikai-szisztematikus kibontakozásának a felfoghatósága. A jövő ilyen „megismerésével" veszendőbe ment a múlt és a jelen dialektikus összekapcsolódása, amelyhez Hegel eljutott. Egészen világosan mutatkozik meg ez a Fichtéhez és rajta keresztül Kanthoz való visszaesés a szabadságról szóló taní-

tásban, amelyet Hess az *Európai triarchiá*-ban megfogalmaz, s amely e probléma szempontjából azért olyan jelentős, mert a szabadságnak éppen a jövőhöz való pozitív viszonyban kell megnyilatkoznia. Hess szerint Hegelnél, mivel ő „csak a múltat mint olyat vonja be a spekuláció birodalmába, a szükségszerűség van túlsúlyban". „Ami *előttünk* történt – mondja Hess –, az, még ha magáért valóan szabadsággal történt is, számunkra mégis szükségszerűséggel, mert nem általunk történt. Csak ami *általunk* lett végigvive, csak az történik, bár magánvalóan szükségszerűséggel, *számunkra* szabadsággal, amennyiben ugyanis legbensőbb lényegünk, a tudat határozza meg."[23] A szabadságról szóló kanti tanítás minden ismerője számára azonnal világossá kell váljon, hogy itt, bár Hegel szavaival, de teljesen Kant értelmében, szabadság és szükségszerűség kontradiktorikus ellentéte, a szabadság pusztán szubjektív jellege, a szabadság és szükségszerűség két, egymással nem érintkező szférába utalása[24] fogalmazódik meg, hogy Hess itt messze visszaesik a szabadság és szükségszerűség dialektikus egyesítésének Hegel által már elért foka mögé.

Ezen az alapvető beállítottságon hajótörést kell szenvednie Hess azon kísérletének is, hogy a dialektikus kategóriákat a Hegelnél megvalósult historizálásukon túl historizálja. Kategóriatípusok önkényes történelmi besorolása, meghatározott történelmi korszakok mellérendelése lesz ebből, amelynek során nem válhat láthatóvá sem e korszakokkal való összekapcsolódásuk szükségszerűsége, sem a mód, ahogy a történelmi korszakok egymásból kifejlődnek. Természetesen itt is Hegel meghaladásának becsületes szándéka jut kifeje-

[23] Hess: Die europäische Triarchie, Cornu/Mönke, 83–84.

[24] Vö. Kant: Kritik der praktischen Vernunft (Philosophische Bibliothek, 38.), Leipzig, 1915. 121. kk.

ződésre. A radikális ifjúhegeliánusok nagyon világosan érzik, hogy ha *egyetlen* – lényege szerint történelemfeletti – logika érvényességét húzzák rá az egész történelemre, akkor a történelmen belüli változások illuzórikussá válnak. Nem képesek azonban arra, hogy radikálisan levonják e felfogás következményeit, és konkrétan, magára a logikára alkalmazzák a megállapítást, amelyet Hegel a filozófiáról általában tett: hogy az nem más, mint „a saját kora, gondolatokban megragadva". Cieszkowski valódi hegeli nyelven mondja: „Ahogy a világon minden a történelemnek van alávetve, úgy a történelem maga Istennek van alávetve"[25] míg ugyanez a probléma Hessnél spinozista hangsúlyt kap[26] – ami a kérdés *módszertani oldalán* mit sem változtat.

Cieszkowski és Hess konkrét történelemkonstrukcióinak kimerítő elemzése túlságosan messzire vezetne. Mert függetlenül attól, hogy az előbbi Hegel logikájából a mechanizmus kategóriáját az ókorra, a kemizmusét a középkorra, az organizmusét pedig az újkorra alkalmazza mint speciális kategóriát, vagy attól, hogy Hess a következőképp osztja a világtörténelmet három periódusra: az özönvíztől a népvándorlásig, ettől a francia forradalomig, amelytől aztán az újkor kezdődik – mint kísérletek Hegel meghaladására, a dialektika tényleges historizálására, mindezek a próbálkozások ugyanarra az eredményre vezetnek. Mindegyik esetben – Fichte történetfilozófiájához hasonlóan – történelmi korszakok apriorisztikusan megkonstruált, logikai ismertetőjegyeiről, *a fogalmon belüli* megkülönböztetésekről van szó, amelyeket azután – igencsak erőszakoltan – a történelmi valóságra alkalmaznak, miközben magától értetődően az alap-

[25] Cieszkowski: i. m. 69.

[26] Vö. pl.: Die europäische Triarchie, Cornu/Mönke, 148. k. Itt Spinoza mint Hegel meghaladása jelenik meg.

vetés minden ellentmondása kirívóan napvilágra kerül.[27] Míg tehát magánál Hegelnél a kategóriák történelmi és logikai egymásutánjának viszonyában megnyilvánuló következetlenség, legalábbis részben, a formális apriorizmusba esés és az ebből adódó üres konstrukciók ösztönös helyesbítése volt, a radikális ifjúhegeliánusok végiggondolják Hegel idealista és formalista oldalát, és ezzel meglazítják a nála már meglevő, ha következetesen végig nem is gondolt kapcsolatot a történelmi-valóságos és a gondolati dialektika között.[28]

Ám minél konstruáltabbá válik a történetfilozófia, minél lazábban függ össze a történelmi valósággal, annál kontemplatívabb kell legyen módszertani alaptermészete, annál kevésbé lehet valóban forradalmasító, a valóságot megváltoztató praxis a „tett", amelyet Hess immár gondolkodása középpontjába állít, annál elkerülhetetlenebb a filozófia visszaesése Kant módszertani dualizmusába, a „tiszta" és a „gyakorlati ész" kettősségébe. Hessnek ezt a Fichtén keresztül Kanthoz vezető tendenciáját már az *Európai triarchia* kapcsán, a szabadság problémájának kezelésénél megállapíthattuk. Teória és praxis absztrakt elválasztása azonban annál erőteljesebben kerül napvilágra, minél energikusabban fáradozik Hess azon, hogy Hegel meghaladásának eredményeit a szocializmus filozófiai megalapozására használja fel.

[27] Ez a fichteizált hegelianizmus hat – Grünön keresztül – Proudhonra. Ellentmondásait Marx (A filozófia nyomorúsága, MEM, 4. köt. 127. kk.) élesen felfedi.

[28] Ha Lassalle később a Rosenkranzcal folytatott polémiája során Cieszkowskival ellentétben minden korszakra alkalmazható, általános logikai kategóriákként kezeli a mechanizmust, kemizmust és organizmust, úgy meghaladja ugyan Cieszkowski absztrakt konstrukcióját, ám azon az áron, hogy a logika és történelem viszonyát a hegeli Logika (és nem a lényegesen történetibb Fenomenológia vagy a rendszer egyes részterületei) színvonalára vezeti vissza. Vö. Lassalle Die Hegelsche und die Rosenkranzsche Logik ... c. előadását. F. Lassalle: Gesammelte, VI. 50. kk.

Elmélet és gyakorlat kettőssége itt a szocializmus tényleges megvalósítására hivatott történelmi mozgalom és a mozgalom számára világosságot teremtő és irányt szabó, tulajdonképpeni céljait megmagyarázó filozófiai elmélet kettősségének alakját ölti.

Ez a kettősség persze adva volt magában az egykorú munkásmozgalomban. Nemcsak a társadalmilag fejletlen Németországban, de Franciaországban és Angliában sem talált még akkoriban egymásra a társadalmi forradalom elmélete és a proletariátus forradalmi gyakorlata. Marx és Engels előtt a szocializmus egyetlen teoretikusa sem volt képes arra, hogy a proletariátus társadalmi létében magában lássa meg azt a folyamatot, amelynek valóságos dialektikáját csak tudatossá kell tenni, hogy a forradalmi gyakorlat elméletéhez jussunk.[29] Ezen a ponton, a 40-es évek szocialista elméletének keletkezésekor középpontban álló problémánál tárul föl egészen nyersen az az elméleti zsákutca, amelybe Hess a maga Hegel-meghaladásával jutott. Mert miközben úgy vélte, hogy elméletileg túlment Hegelen, amikor bevonta a jövőt logikájának triadikus menetébe, valójában csak egypár, legjobb esetben absztrakt-utópikus, általánosságot tudott mondani a jövőről; de ezért azt az árat kellett fizetnie, hogy elmélete a teória és a praxis dualitását, a szocializmus és a proletariátus dualitásának formájában (ami a korabeli munkásmozgalom fejletlenségének ideológiai következménye volt) kategóriává emelte, örök tulajdonsággá tette; hogy a filozófia ezzel a valósággal „kibékülni" kényszerült. Ha a szocializmus filozófiai megalapozására tett első kísérletében a régi dualitásnak vallásba és politikába való átcsapásáról beszél, úgy számára „a forradalom *és* a kriticizmus"[30] kez-

[29] Marx ezt az elkülönülést, okait és megoldását A filozófia nyomorúságában ecseteli. (MEM, 4. köt. 137.)

[30] Hess: Die Philosophie der Tat. Cornu/Mönke, 217.

dődik, anélkül hogy tisztába tudna jönni azzal, hogy ily módon pusztán a régi dualizmust reprodukálja. Ellenkezőleg. Azon fáradozik, hogy megmentse ennek a filozófiának tisztaságát, tudományosságát, objektivitását, amelyiknek mégis csak „tetté" kellene válnia. Lorenz von Stein – egyébként nem érdemtelen – bírálata során polemizál az ellen, hogy „unalomig ismételgessék a kommunizmus kapcsolatát a proletariátussal". „Ez az egyetlen életteli oldal – folytatja –, amelyet Stein a kommunizmusból nyerni tud. Ahol azonban a proletariátus igényeinek igazolásáról van szó, ott néhány filozófiai szóvirággal elsiklik a kérdés fölött, s érvelésének tarthatatlanságából látszik, hogy képtelen megérteni, miről van itt szó. Ez természetesen csak akkor tárulhatna fel előtte, ha betekintést nyerne a kommunizmusnak a szocializmussal és a tudománnyal való összefüggésébe – ennek a betekintésnek, mint mondottuk, teljességgel híján van."[31]

Hess megragadása egy módszernél, amelynek problematikussága – ahogy „rendszerének" szakadatlan átalakításai, a Marxhoz való közeledés új és új kísérletei bizonyítják – nem maradhatott teljesen rejtve előtte, természetesen osztályalapokból magyarázandó. Hess a forradalmi, az eljövendő szociális forradalommal rokonszenvező *értelmiség* álláspontjáról filozofál. A proletariátus szenvedései jelentik filo-

[31] Sozialismus und Kommunismus. (Cornu/Mönke, 205.) Ez a nézete Marx és Engels Deutsch–Französische Jahrbücher-beli cikkeinek ismeretében sem változik. Vesd össze a szocializmus keletkezésének levezetését „kívülről" a proletariátus természetéből, „belülről" a tudomány elméleti szükségszerűségéből Marx munkájával, A hegeli jogfilozófia bírálatával. Pedig ez utóbbira Hess kifejezetten hivatkozik Über die sozialistische Bewegung in Deutschland című, Grün Neue Anekdotenjében, 1845-ben megjelent cikkében. (Cornu/Mönke, 284.) Lásd továbbá a szocializmus mint „gyomor-kérdés" elleni polémiáját (210., 303.) s a Gesellschaftsspiegel Bevezetését, amelyet Sztruve idéz a Neue Zeitben, XV/II (1896–1897.) 269. stb.

zófiai tevékenységének kiindulópontját, a proletariátus képviseli gondjának és harcának tárgyát, sőt, később azt is elismeri, hogy a proletariátus emancipációs harca fontos alkotórésze az emberiség jövendő felszabadulásának a kapitalizmus igája alól. Mégis, emellett – vagy efölött – lebeg az elmélet, a megismerés, a filozófia, amely pártatlanul, önzetlenül magára veszi a jó ügy szellemi vezetését.[32] Ez a jámbor hit, hogy felülemelkedik minden osztályellentéten, az emberek minden egoista érdekén, az entellektüel tipikus álláspontja, aki nem vesz közvetlenül részt a termelési folyamatban, akinek mind anyagi, mind szellemi létalapja látszólag az „egész" társadalom, osztálykülönbségek nélkül (minél fejletlenebbek az osztályellentétek egy társadalomban, annál könnyebben keletkezik ez a látszat, annál nehezebb látszat voltán keresztüllátni), aki ezért, ha becsületesen törekszik az igazság megismerésére és hirdetésére, akkor semmiféle társadalmi bázist nem vél felfedezni, amelyre „igazsága" épülne. Az osztályontúliságnak ez az illúziója a 40-es évek Németországában annál is könnyebben létrejöhetett, mert az osztályok differenciálódásának kezdetlegessége folytán egy „értelmiség", mint önálló érdekekkel bíró önálló réteg, még sokkal kevésbé létezhetett, mint például az orosz szociálforradalmár mozgalom keletkezésének és virágzásának idején. Természetesen ott is létrejött az osztályontúliság illúziója és ideológiája. Csak azzal a nagy különbséggel, hogy a szociálforradalmár ideológia már át volt itatva a fejlődése végéhez érkezett burzsoázia keresztül-kasul képmutató ideológiájával az „osztályon túli államról" stb., míg a burzsoázia valódi ideológusai az „igazi szocializmus" korában, részben

[32] Ebből is sok minden visszhangzik Lassalle-nál. Pl. Die Wissenschaft und die Arbeiter c. híres beszédében, ahol Lassalle „a társadalom két szembenálló pólusának" nevezi ezeket: Gesammelte, II. kötet. 248.

legalábbis, még a polgárság érdekeinek világos és nyílt hirdetői voltak. (Gondoljunk csak a kor jelentős francia történészeire.)

Ám, ha az elméletet ily módon a különböző csoportok, rendek, osztályok harca fölé rendelik, ebből szükségszerűen következik a jelen, s különösen a szociális forradalommal szembenálló áramlatok morális és moralizáló megítélése. Mert ha a kommunizmus nem a proletariátus osztályigazsága, ha nem a proletariátus osztályhelyzetéből nő ki, mint annak gondolati kifejeződése, hanem a történelmi folyamat „objektív igazsága", akkor az „igazsággal" szembeni ellenállás motívuma csak tudatlanság vagy morális alacsonyabbrendűség lehet. Az első motívum az utópistáknál játszott nagy szerepet. Hess és elvbarátai viszont oly módon bírálták a polgári társadalmat, a tőkés termelési rendet, hogy gazdasági elveit az „egoizmus" – etikai – kategóriája alá szubszumálták, és mint ilyet, morálisan elítélték.[33]

Természetesen az „egoizmus" valóban nagy szerepet játszott a polgári ideológia keletkezésében és – e tekintetben – nem volt tökéletesen inadekvát a polgári osztály bírálatát ehhez a problémához kapcsolni. De az egoizmus ideológiájának első nagy képviselői (Hobbes, Mandeville, Bayle stb.) számára az új morálért vívott harc valami nagyon is realisztikus dolog volt. A feudális (és a polgári osztály keletkezésének korában uralkodó puritán) morál leküzdése nem csupán az egész polgári ideológia, a klasszikus politikai gazdaságtan elméleti alapjainak kidolgozásával volt szoros összefüggésben, hanem ez az ideológia egyszersmind nagyon fontos fegyvereket szolgáltatott a burzsoázia osztályharcához. Hogy az egoizmus

[33] Vö. Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe, Püttmann Burgerbuchjában (1845) – l. Cornu/Mönke, 313. Über das Geldwesen. – Cornu/Mönke. 334. *(Magyar Filozófiai Szemle, 1967. XI. évf. 332–333. stb.)*

fennhangon hirdetett morálja Hess korának burzsoáziájában már halkulni kezdett, az részben azzal függ össze, hogy a tőkés termelés növekvő ellentmondásai a burzsoáziát morálisan is képmutatásra kényszerítették, egyre inkább megnehezítették a számára, hogy világosan és merészen kimondja „azt, ami van", részben pedig azzal, hogy ez a morálteória a klasszikus politikai gazdaságtan kifejlődése révén sokat veszített jelentőségéből a polgárság osztálytudata számára. Smith és Ricardo gazdaságilag konkretizálták azt, amit Mandevillenek például még sokkal ideologikusabb formában sikerült csak kifejeznie. „A cselekvés egoizmusa" Smith gazdaságtanában már demitologizált kifejezést nyerhetett, és csak a „gazdaságon kívüli", illetve, a „gazdaságon kívülinek" tűnő élet kapcsolódott a polgári ideológia nagy fejlődéskorszakának etikájához, így Smith Shaftesburyhez.

Végzetes hatással volt Hess elméleti fejlődésére, hogy nem volt képes túllépni az „egoizmus" morális elítélésén, amelyet, igaz, a polgári társadalom szükségszerű termékeként ábrázolt, és állandóan párhuzamba hozott annak – meglehetősen felszínesen megragadott – gazdasági alapjaival. Igaz ugyan, hogy a polgári társadalom szükségszerű termékének tekintette az egoizmust, de mégiscsak megmerevedett terméknek: metafizikusan, nem dialektikusan. Így csak moralizáló módon tudott állást foglalni vele szemben. És mivel Hess szocializmusa, logikai-dialektikai úton „megismert jövője" sem a jelen konkrét osztályharcainak valóságos talajából nőtt ki, hanem logikailag szublimálódott az itt kitermelt ellentétekből, miközben a tiszta gondolatokká változtatott ellentéteknek idealista módon önálló lényegiségekké kellett merevedniök, ezért a jövő készen rögzítve állt szemben a jelen „problémáival", mint ezek „megoldása". A jelen és a jövő között hiányzik minden valóságos közvetítés, mert Hess nem ismerte fel a jelen meghaladásának valóságos hajtóerőit

a jelen elemeiben, a tendenciákban, amelyeket ezek az elemek létrehoztak, és problematikussá tettek. Nagyon világosan mutatkozik meg ez a felfogás a Lorenz von Stein fölött gyakorolt bírálatában: „A durva tévedés, amelybe Steint a francia szellem lapos felfogása sodorja, abban áll, hogy az egyenlőségi törekvésben csak az élvezetre való tisztán külsődleges, materiális irányulást veszi észre. Miközben még korunk úgynevezett materializmusát is felmenti, amennyiben csak az absztrakt személyiség első munkálkodását látja benne, hogy önmagának konkrét tartalmat adjon, a kommunizmusban nem talál mást, mint a proletariátus törekvését, hogy a birtokosokkal egyenlő élvezethez jusson. De a kommunizmus legfőbb előnyeinek egyike éppen az, hogy benne eltűnik az élvezet és a munka ellentéte. Csak az elkülönült birtok állapotában különbözik az élvezet a munkától. A közösségi állapot a gyakorlatban valósítja meg a filozófiai etikát, amely a szabad tevékenységben az igazi és egyedüli élvezetet, az úgynevezett legfőbb jót ismeri fel – mint ahogy megfordítva, az elkülönült birtok állapota az egoizmus és az erkölcstelenség gyakorlati megvalósulása, amely egyrészt tagadja és rabszolgamunkává alacsonyítja a szabad tevékenységet, másrészt a legfőbb emberi jó helyébe az állati élvezetet állítja, mint ama szintolyan állati munka méltó célját. Stein még a munka és élvezet ezen absztrakciói között leledzik, míg a kommunizmus régen túl van rajtuk és – első képviselőinek szellemében – már azzá vált, amivé egykor a valóságban lennie kell: gyakorlati etikává."[34]

Hess így a jelent absztrakt-moralizáló módon ítéli el. „Jól tudjuk – mondja *A tett filozófiájá*-ban –, hogy vannak jámbor és béna filozófusok, akik, mivel a tett indulata távol esett tőlük, Diogenész-lámpásukkal a vallás és politika ha-

[34] Cornu/Mönke, 204.

zugságainak szemétdombján kutatnak, hogy lehetőleg felcsípjenek még egy-két használható tárgyat. De nem éri meg a fáradságot, hogy előkotorják a szegényes rongyokat a múlt omladékai alól."[35] És ennek a jelennel szembeni állásfoglalásnak megfelelően a jövőhöz vezető híd csak az új morál hatékonnyá, tetté válása lehet. „Azt mondták nektek – folytatja Hess –, hogy nem lehet egyszerre két urat szolgálni, Istent és Mammont. Mi azonban azt mondjuk nektek, hogy egyiküket sem kell szolgálni, ha az ember *emberként* gondolkodik és érez. *Szeressétek* egymást, egyesüljetek a *szellemben,* és akkor szívetekben birtokoljátok majd azt a boldog tudatot, amelyet oly soká hiába kerestetek magatok *fölött,* az Istenben. *Szervezkedjetek,* egyesüljetek a *valóságban,* és akkor tetteitekben és műveitekben birtokoljátok majd mindazokat a javakat, amelyeket oly soká kerestetek magatokon *kívül,* a pénzben."[36]

Itt mutatkozik meg a döntő hatás, amelyet Feuerbach az „igazi szocializmusra", Hessre gyakorolt. Ő nyújtotta neki az új, pozitív morált, amelyet „az egoizmus moráljával" szembe lehetett állítani. Míg Marx és Engels legfeljebb a végső lökést kapták Feuerbachtól, hogy kitépjék gondolkodásukból a hegeli idealizmus utolsó maradványait, hogy végrehajtsák a dialektika végleges és teljes materialista átalakítását, addig Hess és elvbarátai Feuerbachnak éppen ahhoz az oldalához kapcsolódtak (és Hess még távolról sem olyan erősen, mint Grün vagy Kriege), amelyik lényegében idealista maradt,[37] amellyel Marx és Engels már akkor közömbösen és elutasítóan álltak szemben. Nagyon jellemző e különbségre Engels levele Marxhoz 1844. IX. 19-éről, Hessel való együttműkö-

[35] Uo. 214.

[36] Hess: Über die Not in unserer Gesellschaft und deren Abhilfe, Cornu/Mönke, 320–321.

[37] Idealista abban az értelemben, ahogyan pl. Plehanov a XVIII. század materialistáinak történetfelfogását idealistának nevezi.

dése idejéből, amikor ez éppen *Az utolsó filozófusok* c., Stirner és Bauer ellen szánt brosúráját írta. Engels azt mondja itt Stirnerről: „De ami az elvben igaz, azt át is kell vennünk. És kétségkívül igaz, hogy egy tárgyat előbb saját, egoisztikus tárgyunkká kell tennünk, mielőtt valamit is tehetnénk érte – hogy tehát ebben az értelemben, az esetleges anyagi reményektől eltekintve is, már csak egoizmusból is kommunisták vagyunk, egoizmusból akarunk *emberek*, s nem puszta individuumok lenni."[38]

Természetesen Hess sem viszonyul kritikátlanul Feuerbachhoz, és kritikája időnként nagyon is a lényegre tapint. Így például amikor Marxnak a német állapotokról adott bírálatát Feuerbachra alkalmazza, és a következőket írja: „Feuerbachnak *A jövő filozófiája* c. munkája nem egyéb, mint *a jelen filozófiája*, de egy olyan jelené, amely a németek szemében még jövő, még eszmény. Ami Angliában, Franciaországban, Észak-Amerikában és másutt jelenvalóság, a modern állam a vele szemben álló és őt kiegészítő polgári társadalommal, azt az *Alapelvek a jövő filozófiájához* filozófiailag, elméletileg mondja ki."[39] Hess egyszersmind meglátja azt is, hogy Feuerbach gondolkodásának korlátja az ember *társadalmi* lényegének átugrása, hogy ez az, amiért a feuer-

[38] Marx–Engels Briefwechsel, I. Berlin 1949. 9. *(Engels levele itt 1844. nov. 19-ről van keltezve.)* Jegyezzük itt meg futólag, hogy az „eszme" és az „egoista érdek" szükségszerű összekapcsolódását már Hegel felismerte, ha némiképp mitologizáló formában is, s ezt a felismerést csak követői ejtették el újból. (Vö. a „szenvedélyek" szerepe történetfilozófiájában vagy a „hasznosság" tárgyalása a Fenomenológiában.) Stirner egészséges vonása, amelyet Engels az idézett levélben elismer – kiemelve Stirner kapcsolatát Benthammel –, abban áll, hogy ő, szintén mitologizáló módon, a polgári társadalom – polgári – elméletéhez kapcsolódik.

[39] Hess: Die letzten Philosophen, Cornu/Mönke, 384. *(Magyarul: Az utolsó filozófusok, Magyar Filozófiai Szemle, XI. évf. (1967) 348.)*

bachi antropológia „embere" nem lehet a valóságos és konkrét ember. Így ír *A németországi szocialista mozgalomról* c. cikkében: „Miért nem jutott el Feuerbach elvének ezekhez a fontos gyakorlati következményeihez? – Isten lényege, mondja Feuerbach, az ember transzcendens lényege, és az isteni lényegről szóló igazi tan az emberi lényegről szóló tan: *a teológia nem egyéb, mint antropológia* – ez igaz –, de nem az *egész* igazság. Az ember lényege, hozzá kell tennünk, a társadalmi lényeg, a különböző egyének együttműködése egyazon cél megvalósításáért, egészen azonos érdekekért; és az emberről szóló igazi tan, az igazi humanizmus nem egyéb, mint az emberi társadalmasodásról szóló tan, vagyis *az antropológia nem egyéb, mint szocializmus.*" És Hess közvetlenül ezt követően Feuerbach szemére veti, hogy bár túlmegy az individuális emberen, de „az ember nembeli aktusát", ha nem is kizárólag, mindenesetre lényegében véve, a „gondolkodásban" találja meg. Feuerbach kísérleteit, hogy túllépjen filozófiájának ezen a pusztán szemléleti jellegén, a „nembeli aktus" egyéb megnyilvánulási területeinek elismerését Hess joggal ítéli következetlenségnek. Mert „nem lehet belátni, miért ismeri el ezt Feuerbach, amikor sehol nem jut más *filozófiai* eredményekre, mint azokra, amelyek a gondolati tevékenység helyes felfogásából következnek"[40].

E helytálló kritika ellenére – amely néhol meglehetősen közel kerül Marx és Engels Feuerbach-bírálatához, s amelybe bele van szőve az ifjúhegelianizmus éppoly találó kritikája is – Hess mégis áldozatul esik Feuerbach leggyengébb, idealista oldalának: szeretet-etikájának. Fentebb már jeleztük a társadalmi alapokat, amelyek e tekintetben meghatározták Hesst mint entellektüelt, aki a forradalmi proletariátussal csupán

[40] Über die sozialistische Bewegung in Deutschland, Grün Neue Anekdotenjában (1845). – Cornu/Mönke, 293. k.

„szövetséget" köt, de nem képes a proletariátus osztályhelyzetéből kiindulva gondolkodni. Filozófiailag ez abban fejeződik ki, hogy Hess kritikátlanul magáévá teszi Feuerbach alapjában hamis viszonyát a hegeli dialektikához, különösen a közvetlenség és közvetítés viszonyáról szóló tanítását. „Feuerbach abból a helyes alaptételből indul ki – mondja –, hogy a lényegét külsővé tevő vagy önmagát kifejlesztő ember minden kollízió, ellentmondás és ellentét létrehozója, hogy ennélfogva szó sem lehet spekulatív *közvetítésről,* mert igazság szerint nem létezik semmi, amit közvetíteni lehetne, nem létezik az *ellentétek azonossága,* hanem mindenütt csak az embernek önmagával való azonosságát kell helyreállítani. Ellentétek, ellentmondások csak a spekulatív misztikusok képzeletében vannak." Amikor Feuerbach kimutatta, hogy a kereszténység lényege az elidegenedett ember, akkor „kimutatta minden elméleti tévedés és ellentmondás alapját – habár nem viszi végig rendszeresen, hogyan keletkezik *minden* ellentmondás a lényegét külsővé tevő emberből"[41]. Itt világosan látható, hogy Hess – bár hiányolja a társadalmi mozzanatot – milyen kevéssé képes felismerni Feuerbach egész kérdésfeltevésének alapvető tévedését. Természetesen a történelmi folyamattól való elvonatkoztatására gondolunk itt, valamint kritikátlan magatartására a vallási képződmények társadalmi-történeti jellegével szemben, amelyek bírálatára, antropológiai feloldására vállalkozik. Marx a 7. Feuerbach-tézisben a legnagyobb pontossággal fogalmazza meg ezt az ellenvetést: „Feuerbach ezért nem látja, hogy a »vallásos lelkület« maga is *társadalmi termék,* és hogy az elvont egyén, melyet elemez, egy meghatározott társadalmi formához tar-

[41] Uo. 292–293. *(A Cornu/Mönke-féle kiadásban az idézet eleje a következőképp hangzik: „... szétzúzta minden elméleti tévedés és ellentmondás alapját ...")*

tozik."[42] Ezért a régi materializmus álláspontja – amelyet ily módon Feuerbach is képvisel – pusztán a polgári társadalom lehet. (9–10. tézis.) *A jövő filozófiájá*-t a fejlett angol polgári társadalommal azonosítva stb. Hess ugyanerre a kritikára törekszik, de valamennyi döntő ponton, ahol Feuerbach fölött gyakorolt bírálatának konkretizálódnia kellene, elkanyarodik tőle, hogy Feuerbach leggyengébb oldalait dolgozza be saját filozófiájába.

A rossz módszertani talaj, amelyre Hess, Feuerbach csalogatásának engedve, rálép, a közvetítés hegeli fogalmának elvetése, a kísérlet, hogy a közvetlen tudást visszahelyezze jogaiba. Igaz, Feuerbach eleve védekezik az ellen, hogy a közvetlen tudásról alkotott felfogását összecseréljék a korábbi értelmezésekkel, például Jacobiéval.[43] De még ha ebben teljesen igazat adhatnánk is neki, akkor is veszendőbe menne, mint látni fogjuk, a hegeli filozófia egyik legfontosabb vívmánya, azon pontjainak egyike, amelyek *lehetőséget* adtak a materialista dialektika irányában való továbbfejlesztésére, amelyek *módszertani* lehetőséget adtak arra, hogy a jelen társadalmi valóságát a maga valóságában elismerjük és megismerjük, és mégis kritikailag viszonyuljunk hozzá; de nem egy morális kritika, hanem egy gyakorlati-kritikai tevékenység értelmében. Hegelnél természetesen csak a lehetőség volt meg. De a szocialista elmélet fejlődése számára döntő jelentőségűvé vált a tény, hogy Marx ezen a ponton módszertanilag *közvetlenül* Hegelhez kapcsolódik, módszerét megtisztítja idealista következetlenségeitől és ferdeségeitől, „talpára állítja" és – bármennyit köszönhet is a Feuerbachtól kapott lökésnek – elutasítja Hegel feuerbachi „kijavítását".

[42] MEM, 3. kö:. 9. Kiemelés tőlem – L. Gy.

[43] L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Werke, II. 168.

Az „igazi szocializmus" viszont (Hesst is beleértve) itt kritikátlanul követi Feuerbachot. Feuerbach Hegellel szembeni oppozíciójának éppen azért kellett az „igazi szocialisták" számára úgy megjelennie, mint a végre megtalált kivezető útnak abból a zsákutcából, amelybe kerültek, mert ők már a kiindulóponton idealista módon felvizezték Hegelt, pusztán gondolati dialektikává változtatván magának a történelmi folyamatnak objektív dialektikáját. (Ha Lassalle idealista dialektikája ellenére nem egy ponton fölöttük állt, ezt számos tekintetben *ortodoxabb* hegelianizmusának köszönhette.)

Feuerbachnak a radikális ifjúhegeliánusokra gyakorolt nagy hatása tehát azon alapul, hogy a közvetítés kérdésében módszertanilag ugyanazon a talajon állt, mint ők – bár gyakran fordított előjellel *értékelte* a módszer alkotóelemeit. A bennünket foglalkoztató probléma szemszögéből ezt így fogalmazhatjuk meg: a közvetítést valamennyien tisztán gondolati közvetítésként kezelték; a Bauer-fivérek, hogy öntudatfilozófiájukban gondolati fétist csináljanak belőle, a világtörténelem igazi mozgatóját,[44] Feuerbach, hogy minden objektív realitást megtagadjon tőle. *Alapelvek a jövő filozófiájához* c. munkájában Feuerbach a következőket fejtegeti: „Csak az *igaz* és *isteni*, ami nem szorul *bizonyítékra*, ami *közvetlenül önmaga által bizonyos*, ami *közvetlenül önmagáért beszél, és megnyer magának*, ami közvetlenül maga után vonja azt az

[44] Hess mindig elutasítja az öntudatfilozófiát, de gyakran sokkal közelebb kerül hozzá, mintsem maga gondolná. Így pl. A tett filozófiájának módszertani alapvetésében: „Az élet változását, különbözőségét nem foghatjuk fel mint a tevékenység törvényének változását, mint objektíve különböző életet, hanem csak mint az öntudat különbözőségét. A reflexió, amely mindent a feje tetejére állít, megfordítva mondja: »Az objektív élet különböző, az Én mindig ugyanaz.«" (Cornu/Mönke, 211.) Jellemző Hess kanti–fichtei idealizmusára, hogy itt dilemmát lát, és még csak mint módszertani lehetőséget sem veszi tekintetbe, hogy e két tényező dialektikus kölcsönhatásban, egymást kölcsönösen megváltoztatva működhet.

állítást, hogy van – *a teljességgel határozott, teljességgel kétségtelen, a napnál világosabb* ... Minden közvetített, mondja a hegeli filozófia. De csak akkor *igaz* valami, ha többé nem közvetített, hanem közvetlen ... A magát *közvetítő igazság* az az igazság, amely még *ellentétével terhelt.* Az ellentéttel kezdik; de aztán megszüntetik azt. De ha az ellentét olyasmi, amit meg kell szüntetni, amit tagadni kell, akkor miért kezdjem vele, miért ne mindjárt a tagadásával? ... Miért ne volna magasabbrendű, ami *önmaga által* bizonyos és igazolt, mint az, ami ellentétének semmissége által bizonyos? Ki emelheti tehát a közvetítést szükségszerűséggé, az igazság törvényévé? Csak az, aki maga is elfogult még a tagadandó iránt, aki *még küzd és vitázik magával, még nincs tökéletesen tisztában magával* ...'"[45] Ebből következik, bizonyos mérté-

[45] L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Werke, II. 301. Csak azt idézem itt, ami a közvetlenség-közvetítés problémájára vonatkozik. Közvetlenség és érzékiség feuerbachi azonosítása nagy hatást gyakorolt Hessre, de nincs jelentősége itt, ahol a dialektikus és nem-dialektikus gondolkodás, nem pedig materializmus és idealizmus elválásáról van szó. A kérdés csak magánál Marxnál válik döntővé, akit a materializmus problémája éppúgy elhatárol Hegeltől, mint a dialektika Feuerbachtól. A Feuerbach és Marx közötti viszony (mint egyébként a Hegel és Marx közötti viszony is) elméletileg és történetileg is teljesen tisztázatlan. Mehring, nézetem szerint, túlértékeli Feuerbach hatását. Ezt igazolandó, Marx néhány megnyilatkozására tud hivatkozni, amelyek azonban távolról sem bizonyítják, hogy a *tárgyi* hatás ténylegesen olyan nagy volt, mint a *benyomás,* amelyet Marx szerezni vélt. Mert A szent családból vett helyek, amelyekre pl. Hammacher hivatkozik, bizonyítandó a feltevést, hogy Marx az „igazi szocialistákhoz" hasonlóan legalább ideiglenesen elfogadta Feuerbach szeretet-etikáját, alaposabb elemzés esetén az ellenkezőjét mutatják. Úgy tűnik, hogy abban az időben, amikor Marx kereste az utat az ifjúhegelianizmus fogalmi bozótjából a valósághoz, Feuerbach materializmusával – mélyenszántó különbségeik ellenére – hasonló okokból kellett rokonszenveznie, mint amiért pl. az ifjú Hegel Kanttal és Fichtével folytatott nagy vitái idején rokonszenvezett a naturalista jogfilozófusokkal (mindenekelőtt Hobbesszal), akiket akkoriban sokkal na-

kig az egyedül igaz közvetlen tudás ismeretelméleti megalapozásaként, a lét és lényeg egysége; noha Feuerbach mint becsületes gondolkodó úgy látja: kénytelen elismerni, hogy „az emberi életben", „de ott is csak *a rendellenesen szerencsétlen esetekben*" a lét elválik a lényegtől, mivel előfordul: „... hogy az ember lényege nem ott van, ahol a léte, de épp e különválás miatt nincs is igazán, nincs is a lelkével ott, ahol valósággal, a testével van. Csak ahol a szíved, ott vagy te. De minden lény – *természetellenes esetek kivételével* – szívesen van ott, ahol van, és szívesen az, ami, azaz, lényege nem vált külön lététől, sem léte lényegétől."[46] A közvetítés

gyobb szimpátiával és Kanthoz, illetve, Fichtéhez képest sokkal kevésbé polemikusan kezelt, mint bármikor. Marx nagyon korán átlát Feuerbach filozófiáján. És később A szent családnak éppen Feuerbachot dicsérő részei hatottak rá „nagyon mulatságosan", bár az egész munkához való viszonya nem volt elutasító. (Levél Engelshez, 1867. IV. 24-én. Marx–Engels Briefwechsel, II. 458.)

[46] L. Feuerbach: i. m. 286. Kiemelés tőlem – L. Gy. A lét és lényeg egybeesése, az igen jellegzetes fenntartással együtt, ugyanannak az utópizmusnak logikai kifejeződése, amelyet Hessnél munka és élvezet egybeesése kapcsán találtunk. A hasonlóság egyáltalán nem véletlen. Ellenkezőleg. Szükségszerűen adódik olyan gondolkodók helyzetéből, akik egy társadalmilag adott antinómiát fogalmi úton próbálnak feloldani. Mellesleg – nagyon érdekes, de itt közelebbről nem elemezhető módon – az utópizmus és az apológia *tisztán logikailag* ugyanazokhoz a következményekhez vezetnek. Így jut a vulgárökonómia a termelés és a fogyasztás azonosításához (amit – mint még látni fogjuk – Grün és Hess is átvesznek); így kell magának Hegelnek a polgári társadalom olyan alaptényét, mint a legalitás és a moralitás elválását, hasonlóképpen utópisztikusan meghaladnia stb. Fichtének a hegelianizmus felbomlására gyakorolt hatását jelentősen motiválta, hogy *ezen a ponton* – persze pusztán e struktúrának mint a jelen alaptényének rögzítésében – ő és Kant Hegellel szemben a realista álláspontot képviselték. Fichte és Hegel viszonyának részletekbe menő kifejtése azonban meghaladja e tanulmány kereteit.

így többé nem a lét dialektikus struktúrájának, a feloldódó és új antagonizmusokat termelő ellentéteknek gondolati kifejeződése; többé nem az a logikai forma, amelyben a lét dialektikus folyamatszerűségét gondolatilag reprodukáljuk, és ezáltal a folyamat mindenkori eredményeit (amelyek elszigetelten tekintve szükségszerűen megmerevedett produktumokként vannak adva, tehát közvetlenül csak metafizikusan ragadhatók meg) valóban mint eredményeket, tehát nem metafizikusan megmerevedett formában, hanem a folyamattal való összefüggésükben gondoljuk el, ahogy Hegel tette; hanem a közvetlenül evidens gondolati tartalmak *közlésének* formalisztikus eszköze. Feuerbach ezt egészen világosan fejezi ki *A hegeli filozófia kritikája* c. munkájában: „A gondolkodás *közvetlen* tevékenység, amennyiben *öntevékenység*... A bizonyítás nem egyéb, mint annak megmutatása, hogy amit mondok, *igaz;* nem egyéb, mint a gondolat elidegenedésének visszavétele a gondolat *ősforrásába*... A bizonyítás alapja mármost csak a gondolatnak *mások számára* való közvetítő tevékenységében van. Ha valamit be akarok bizonyítani, mások számára bizonyítom be... A bizonyítás tehát sohasem a gondolat közvetítése magában a gondolatban és magának a gondolatnak számára,[47] hanem a nyelv által való közvetítés a gondolkodás, *amennyiben az enyém,* és a *másiknak* gondolkodása, *amennyiben az övé,* között..."[48] „A hegeli filozófiából – mondja Feuerbach – hiányzik a *közvetlen egység,* a *közvetlen bizonyosság,* a *közvetlen igazság.*"[49]

De ezzel egyáltalán nem sikerült – ahogy remélte – véglegesen meghaladnia Hegel idealizmusát. Inkább csak az eti-

[47] A polémiának ez a fordulata mutatja, mennyire ifjúhegeliánus-fichtei módon fogja fel és interpretálja Feuerbach Hegelt.

[48] L. Feuerbach: i. m. Werke, II. 169. kk.

[49] L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Werke, II. 227.

záló utópizmust emelte filozófiailag bizonyára legmagasabb gondolati szintjére, csak az etizáló utópizmusnak adott ismeretelméleti megalapozást. Mert közvetlenül bizonyos egység, közvetlenül világos igazság csak két ponton érhető el. Először is a közvetlen evidenciával vannak adva számunkra korunk társadalmi alapformái, méghozzá annál közvetlenebb evidenciával, minél finomabbak, minél bonyolultabbak (Hegel felfogása szerint: minél közvetítettebbek). A gazdaságitársadalmi alapoknál ez a közvetlenség a proletariátus álláspontjáról, puszta látszatként átláthatóvá válik. (Még visszatérünk arra a nagyszerű teljesítményre, amelyet Marx és Engels éppen ezen a ponton nyújtottak.) Átláthatósága nem változtat ugyan a közvetlenül világos bizonyosságon, hogy ezek korunk létformái, velük szembeni *gyakorlati magatartásunkban* mégis fordulat állhat be, ami a közvetlen magatartásra is visszahat. A bonyolultabb, sokszorosan közvetítettebb képződményeknél ezzel szemben a közvetlenség ezen dialektikus feloldása közvetítési folyamattá magában a közvetlen gyakorlatban sokkal gyengébben érvényesül. Ezért pusztán gondolati folyamatnak, pusztán elméleti vagy logikai műveletnek látszik. Ha például mégoly élesen át is látjuk, hogy elszigetelt egyénként való létezésünk – ami számunkra közvetlen evidenciával van adva a tőkés társadalomban – a kapitalizmus fejlődésének eredménye, e belátás pusztán elméleti ténye éppoly érintetlenül hagyja érzésmódunk stb. individualista struktúrájának közvetlenségét, mint például (ez utóbbi természetesen *pusztán pszichológiai illusztrációul* szolgál) a kopernikuszi asztronómia helyességének tökéletes belátása sem változtat semmit a közvetlen élményen, hogy a nap felkel, nyugszik stb. Csak e közvetlenség valóságos, társadalmi alapjainak megváltoztatására irányuló gyakorlati tendencia – s még ez sem mindig azonnal látható módon – képes ezt a viszonyt megváltoztatni.

Ez a strukturális tényállás mind Hegel, mind Feuerbach gondolkodását erősen befolyásolta. Hegelt arra csábította, hogy – a probléma megragadására és megoldására tett komoly kísérletei ellenére (amiről még szó lesz) – a problémát tisztán elméleti, logikai problémaként kezelje. A közvetítési kategóriák ezáltal valóságos „lényegiségekké" önállósultak számára, leváltak a valóságos történelmi folyamatról, igazi megragadhatóságuk talajáról, és ezzel új közvetlenséggé merevedtek. Feuerbach viszont polémiájával kizárólag a hegeli kísérlet hajótörést szenvedett oldalához kapcsolódott; nemcsak a Hegel által már elért helyes kérdésfeltevések és megoldások kerülték el a figyelmét, hanem maga a tárgyi probléma is. Ezért az egész közvetítésproblémát a tiszta logika kérdéseként kezelte,[50] amelyet részben tisztára logikailag, részben a közvetlen szemlélethez, az érzékiséghez visszatérve lehet megoldani. Ezzel azonban teljesen kritikátlan pozíciót foglal el. Elkerüli a figyelmét – mint Marx a *Német ideológiá*-ban kifejti –, hogy „ez az érzéki világ nem közvetlenül öröktől fogva adott, önmagával mindig azonos dolog, hanem nemzedékek terméke, amelyek valamennyien az előttük járó nemzedék vállán állnak"[51].

[50] Legfeljebb – negatívan értékelt – mitologikus funkciót tulajdonít neki az ember valóságos változásainak létrehozásában. Pl. „A hegeli filozófia az embert *elidegenítette önmagától* stb." L. Feuerbach: uo.

[51] Súlyos veszteség e periódus világos megismerése szempontjából, hogy e fontos művet még mindig nem adták közre. A moszkvai Marx–Engels Intézet kiadásában remélhetőleg – német nyelven is – csakhamar hozzáférhetővé válik. Gustav Mayer kivonatából idézek, l. Mayer: Friedrich Engels, I. Berlin, 1920. 247. *(A Német ideológia magyar kiadásában [MEM, 3. köt. 26–27.] a pontos idézet így hangzik: „Nem látja, hogy az őt körülvevő érzéki világ nem közvetlenül öröktől fogva adott, önmagával mindig egyenlő dolog, hanem az iparkodás [Industrie] és a társadalmi állapot terméke, mégpedig abban az értelemben, hogy történelmi termék, számtalan nemzedék tevékenységének eredménye, amelyek közül mindegyik az előtte járónak a vállán állott...")*

A közvetlen evidenciának ezzel a formájával szorosan összefügg második formája: az etikai utópia közvetlen evidenciája. Ez, röviden szólva, azon alapul, hogy az ember számára közvetlenül adottak környezetének objektív tárgyiságformái, és evidenciájuk közvetlenségének foka távolról sem történetfeletti lényegükhöz ad léptéket, hanem egyrészt következménye az őket megteremtő gazdasági tényezők objektív erejének, másrészt következménye az ember osztályhelyzetén alapuló érdekeltségének és elfogultságának az adott társadalmi környezet fennállása iránt. De ezzel a társadalmi környezettel szembeni spontán érzelmi reakcióinak konkrét mozgástere éppoly objektíven adva van. Vagyis az ember éppoly közvetlenül viszonyul e számára adott állásfoglalásaihoz, mint magához a környezethez. És éppen az „objektivitás" és „szubjektivitás" elválasztottságában nyilvánul meg a legvilágosabban, hogy mindkettő egy és ugyanazon társadalmi gyökérből sarjad, és hogy mindegyikük közvetlen jellege a legbensőbb kölcsönhatásban van a másik közvetlen jellegével. A valóságot egyszerűen igenlő magatartás esetében alig van szükség ennek az összefüggésnek beható elemzésére. Ám ha utópiáról, követelményszerű etikai magatartásról van szó, akkor ennek lényege szerint pusztán közvetlen jellege első pillantásra kevésbé világos. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy először is: ez csak látszata a praxisnak, vagyis olyan praxis, amelyik vagy elvileg érintetlenül hagyja az objektív valóság struktúráját, tehát megerősíti és nem szünteti meg a hozzá való viszony szemléleti jellegét (Kant Legyenje), vagy pedig olyan praxis ez, amely képtelen az adott valóságból a „megváltozott" valóságba vezető átmenetet mint konkrét problémát megfogalmazni (utópizmus). A „megváltozott" valóságot mint *állapotot* tehát szemléletileg kezeli, és ily módon szembeállítja a közvetlenül adott objektív valósággal, anélkül, hogy valamiképpen megvilágítaná az *utat*, amelyik az egyik-

től a másikhoz vezet. Nem szabad elfelejteni másodszor, hogy egyik esetben sem tesznek kísérletet az etikai-utópikus magatartási mód *genezisének* konkrét felmutatására. Éppen úgy elfogadják, mint ahogy elfogadták a kontemplatíven megragadott objektív valóságot (vagy úgynevezett „végső princípiumát"). *A gyakorlati ész kritikájá*-ban Kant ugyanúgy a lelkiismeret „faktumából" indul ki, mint *A tiszta ész kritikájá*-ban a szintetikus a priori ítéletek „faktumából". Smith, a közgazdász számára a szabadverseny objektív törvényei éppen olyan közvetlenül elfogadott tények, mint „a rokonszenv-érzések" Smith, az etikus számára.

Úgy látszik, mintha Feuerbach éppen ebben a vonatkozásban előrelépne. A teológia feloldása az antropológiában, az ember „külsővé vált" lényegének feloldása látszólag valóságos genezist jelent. De ez mégiscsak látszat. Mindenekelőtt azért, mert Feuerbach egy absztrakt, gondolati képződmény (isten) helyére a „nem" (Gattung) éppolyan absztrakt gondolati képződményét helyezi, és ezzel illuzórikussá teszi a kísérletet, hogy a gondolati képződményeket a valóságból vezesse le. (Ezzel nem tagadjuk a haladást, amelyet elmélete mindennek ellenére jelent, csupán az adott összefüggésben nem tulajdonítunk neki jelentőséget.) Marx a következőket mondja erről Feuerbach-aforizmáiban: „Feuerbach feloldja a vallási lényeget az emberi lényegben. De az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége." Feuerbachnál ezért az emberi lényeg „csak mint »emberi nem«, mint belső, néma, a sok egyént *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel"[52]. Mivel azonban a genezis, a gondolati képződmények *valóságos* gyökereinek felmutatása csak a genezis látszata, azért Feuerbach világké-

[52] MEM, 3. köt. 9.

pének két alapelve, a „külsővé vált" ember és a „külsővé válás" feloldása, egymással mereven szemben álló lényegiségekké csomósodnak. Feuerbach nem oldja fel az elsőt a másodikban, hanem elveti az egyiket, és (morálisan) igenli a másikat. Egy szilárd és befejezett valóságot állít szembe egy másik szilárd és befejezett valósággal, ahelyett hogy megmutatná, hogyan kell az egyiknek a másikból – dialektikus folyamatban – keletkeznie. „Szeretete" éppolyan érintetlenül hagyja a „külsővé vált" valóságot, ahogy Kant Legyenje sem volt képes változtatni a lét világának struktúráján.

A „praxis" ebben az esetben az „értékelésben" áll. Feuerbach tisztára kontemplatív beállítottsága miatt módszertani korlátainak ez a szükségszerű következménye nála magánál kevésbé nyersen kerül napvilágra, mint követőinél, az „igazi szocialistáknál". Ha Hess a „külsővé válás" feuerbachi formuláját a társadalomra alkalmazza, és Feuerbach istenével a pénzt állítja szembe mint a társadalmilag külsővé tett lényeget: „A pénz a kölcsönösen elidegenedett emberek terméke, *a külsővé vált ember*",[53] úgy ez a megállapítás csak a „külsővé válás" világának morális elítéléséhez vezeti, amelylyel a megszüntetett „külsővé válás" utópikus világát állítja szembe: a *hamis* tulajdonnal az *igazi* tulajdont. „A fennálló tulajdont nem azért kell elvetni, mert személyes, individuális, mert összenőtt az egyénnel, inkább megfordítva, csak azért

[53] Hess: Über das Geldwesen: Cornu/Mönke, 335. *(Magyar Filozófiai Szemle, XI. évf. 1967. 333.)* Hasonlóan már A tett filozófiájában. = Cornu/Mönke, 225. kk. – A zsidókérdéshez látszólag hasonló helye: „A pénz az ember munkájának és létezésének tőle elidegenült lényege" – MEM, 1. köt. 375. – ugyan még a „munka" kategóriájának absztrakt-közvetlen használatát sínyli, de már a konkretizálódás és a valóságos dialektika erős tendenciáját mutatja. Ellenben ugyanezeken a síneken mozog az ifjú Lassalle gondolkodása. (Vö. Lassalle Arnold Mendelssohnhoz, Alexander Oppenheimhez és Albert Lehfeldthez 1845 szeptember közepén; F. Lassalle's Nachlass, I. Gustav Mayer kiad. 216.)

kell elvetni, mert nem személyes, nem nőtt össze az egyénnel, hanem el van választva, el van vonva tőle, és mint elvont, tökéletesen külsővé vált, általános fogyasztási és csereeszköz, mint külső vagyon, mint pénz, külsődlegesen áll szemben az egyénnel."[54] Hess tanulmányainak néhány helyén Feuerbachot Proudhonnal hasonlítja össze. Anélkül hogy itt vitába szállnánk e párhuzam fejlődéstörténeti jogosultságával (Hess módszerének szükségszerű következménye, hogy szakadatlanul ilyen párhuzamokkal dolgozik: például Babeuf–Fichte, Saint Simon–Schelling, Fourier–Hegel, amiben kétségkívül Heine volt módszertani példaképe), valóban megfigyelhetünk a feuerbachi elveknek a társadalomra való alkalmazásában egy proudhoni vonást: valamely társadalmi jelenség „jó" és „rossz" oldalainak szembeállítását, ahol a haladás, az adott antinómia feloldása abban áll, hogy a „jó" oldalt megőrzik, és a „rosszat" kiirtják. És hogy Feuerbachot nem éri igazságtalanság, amikor ezt a kispolgári-etikai utópiát mint az ő módszerének alkalmazását fogják fel, azt, egyebek között, mutatja etikájának Engels által megfogalmazott bírálata is, ahol Engels szembeállítja a jó és rossz feuerbachi kezelését ugyane problémának a hegeli filozófiában megvalósult dialektikus kezelésével.[55]

Egyáltalán nem véletlen, hogy mind Marx a proudhoni „jó" és „rossz" oldalak elvetésekor, mind Engels a feuerbachi etika bírálatában, Hegelre utal vissza. Mert Feuerbach, Proudhon és Hess itt egyaránt mélyen visszaesnek Hegel mögé. Sokkal kritikátlanabbul, sokkal közvetlenebbül viszonyul-

[54] Hess: Über die Not... Cornu/Mönke, 323. k–324. – Hasonlóképpen A pénz lényegéről c. munkában – Cornu Mönke 343. kk. *(Magyar Filozófiai Szemle, XI. évf. 1967. 337–339.)* Az összefüggés Proudhonnal itt egészen nyilvánvaló.

[55] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. MEM. 21. köt. 274. kk.

nak a polgári társadalom alapvető jelenségéhez, mint maga Hegel. Persze a „külsővé válást" ő is általános filozófiai problémaként kezeli. De a tudatról szóló tanításának legjelentősebb kifejtésében, *A szellem fenomenológiájá*-ban az elidegenedést mégis a társadalom struktúrájának, az ember mint társadalmi lény – e struktúrából kiemelkedő – öntudatának problémájaként tárgyalja. Nincs terünk arra, hogy akárcsak jelzésszerűen ecseteljük Hegel állásfoglalását e problémával szemben. Csupán arra kell egészen röviden utalnunk – hogy érthetővé váljék a módszertani helyzet, amely a kommunista elmélet keletkezésének idején Németországban fennállt –, hogy *A szellem fenomenológiája* döntő fejezeteinek tartalma az ember „külsővé válása", önmagától való „elidegenülése" mint végérvényes önmagához való visszatérésének történelmileg és filozófiailag egyaránt szükségszerű szakasza. Közismert, hogy a „külsővé válás" hegeli terminus. Feuerbach Hegel elleni polémiájában azonban a kérdés részben úgy jelent meg, mint az idealista logika problémája egyáltalában, részben pedig lényegében áttolódott a hegeli természetfilozófiának, a természetnek mint az eszme „máslétének", „külsődlegességének" problémájára.[56] Amennyiben itt Hess és elvbarátai – bár némelyikük alapos Hegel-ismerő volt – közös alapbeállítottságuk folytán Feuerbachot követték, és az

[56] G. W. F. Hegel: Enciklopédia, II. Budapest, 1968. 27. 247. §. – Ezt a kérdést itt nem tárgyaljuk. Csupán annyit említsünk meg, hogy Engels személy szerint sohasem adta fel teljesen Hegel természetfilozófiáját. Egy 1865. III. 29-én F. A. Langéhoz írott levelében (Marx–Engels: Válogatott levelek, Budapest, 1950. 200.), valamint egy másik, Marxnak szóló levélben (1874. IX. 21. – Marx–Engels: Briefwechsel, IV. 509.) a Logika második részét, a Lényeg tanát a Logika voltaképpeni magvának nevezi. Nézetem szerint valóban a Lényeg tanában rejlik a hegeli dialektika továbbfejleszthető magva, amely döntő hatással volt nemcsak Engels természetfelfogására, hanem Marx és Engels történelmi dialektikájára, a tőkés társadalom struktúrájának megragadására is.

ő „külsővé válási" elméletét alkalmazták ismét a társadalomra, úgy szem elől tévesztették Hegel egész kérdésfeltevésének társadalmi-történeti jellegét. Mert *A szellem fenomenológiájá*-nak figyelemre méltó, megigéző és egyszersmind zavarba ejtő természete abban rejlik, hogy a filozófia történetében először mint történelmi problémákat tárgyalja az úgynevezett végső filozófiai problémákat, szubjektum és objektum, én és világ, tudat és lét kérdéseit; mégpedig nem abban az értelemben, mintha egy a priori (tehát időtlenül elgondolt) kérdésfeltevést, tipológiát stb. „alkalmazna" a történelemre mint empirikus anyagra (ahogy Kant és Fichte teszik), hanem oly módon, hogy a problémákat mint *filozófiai* problémákat, „aprioritásukban", tisztára filozófiai sajátosságukban, egyszersmind az emberi tudat történeti fejlődésének alakzataiként tárgyalja. Természetesen Hegel itt egyáltalán nem maradt következetes. *A szellem fenomenológiájá*-nak zavarba ejtő vonását éppen abban szokták látni, hogy történelmi és történelemfeletti fogalomalkotásai áthatják, keresztezik és megszüntetik egymást. Mint más problémáknál, itt is egyidejűleg mutatkoznak meg Hegel erőssége és korlátai. Ha Hegel a *Fenomenológiá*-t a tulajdonképpeni filozófia előfokaként kezeli, ha a priori fokokként gondolja el a benne felmerülő tudatfokozatokat, amelyeken a „szellemnek" át kell haladnia, hogy felemelkedhessék a közönséges tudat fokáról az azonos szubjektum-objektum, a filozófiai tudat fokára, úgy ezáltal egyrészt ez az egész fejlődés pusztán szubjektív fejlődéssé lesz (még ha nem is az empirikus pszichológia értelmében), másrészt a történeti anyag puszta szemléltetési anyaggá fokozódik le. Ezt az idealista programot azonban Hegel nem tartja be. A tudat fokozatainak hozzárendelése a történelmi korszakokhoz – ahogy egy meggyőző példán mindjárt látni fogjuk – hasonlíthatatlanul bensőségesebb: az a priori kezelés (a tisztára gondolati terminológia ellenére)

puszta tükröződéseként, pusztán gondolati kifejeződéseként jelenik meg az alapjául szolgáló történeti anyagnak, a történelmi korszaknak, amely az a priori fokozat illusztrációjául kellett volna hogy szolgáljon. De nemcsak a részletekben nő túl a *Fenomenológia* azon a szisztematikus szerepen, amelyet maga Hegel szánt neki. Mint egésznek sem sikerül kijelölni a – programjának megfelelő – helyét a rendszerben: annak a fenomenológiának, amelyet Hegel *Enciklopédiá*-jában az antropológia és a pszichológia között tárgyal, mint a szubjektív szellem második fokát, éppen a döntő problémákkal kapcsolatosan vajmi kevés köze van *A szellem fenomenológiájá*-hoz. Ez utóbbi inkább Hegel *egész* filozófiáját tartalmazza. Egyike Hegel kísérleteinek, hogy világképét egységesen összefoglalja. És ebben a perspektívában a *Fenomenológia* „szubjektivitása" (mint korábban a „kibékülés" is) kettős fiziognómiát mutat. Egyrészt a *Fenomenológia* „tudatalakzatainak" valóságjellege kezdettől fogva le van gyengítve, másrészt azonban éppen e legyengítésben nagyszerű, még ha nem is tudatosult – történelmi-társadalmi – önbírálat mutatkozik meg. A jelenségek, amelyeket Hegel itt tárgyal, a polgári, tőkés társadalom keletkezése, a francia forradalomban mint „a rémület korában" elért politikai csúcspontjával együtt, az akkori Németország számára mégiscsak pusztán a tudat alakzatai voltak, nem pedig konkrét-reális történelmi valóság. Vagy azt lehetett tenni, amit a fiatal Fichte tett: gondolati tartalmukat természetjogi-etikai követelményekként szembeállítani a német valósággal, miáltal azonban éppen a kor filozófiai alapproblémája, a valóságnak mint „általunk", emberek által „létrehozott" valóságnak felfogása maradt megoldatlan, vagy a hegeli irányban kellett a megoldást keresni.

A kérdés hegeli kezelésének ugrópontja a társadalmi valóság *evilágiságának* megteremtése. *A felvilágosodás igazságá-*

ról szóló fejezet, amely átvezet a francia forradalom tárgyalásához, ezekkel a szavakkal zárul: „A két világ kibékült egymással, és a mennyország leszállt a földre."[57] És ez a tendencia Hegelnél egyáltalán nem korlátozódik az ideológia területére. A döntő kategória, amely megteremti ezt az evilágiságot, inkább gazdasági természetű (még ha mitologizáló formában fogalmazódik is meg): a hasznosság. Ez a hasznosság már nagyon erősen magán viseli az áru kettős jellegét, a használati érték és csereérték egységét, a dologiság látszatát, amely mögött viszonyjellegű belső rejtőzik. „Ez valami *magánvalóan* fennálló, vagy dolog – mondja Hegel –, ám ez a magánvaló lét egyúttal csak tiszta mozzanat; magánvalósága által tökéletesen *más számára való,* de csak annyira más számára való, amennyire magánvaló; ezek az ellentétes mozzanatok visszatérnek a magáért-való lét szétválaszthatatlan egységébe."[58] A hasznosság révén éri el a tudatnak ez a foka azt, amit a korábbi fokok nélkülöztek: a valóságot. „Ezt a hiányzó mozzanatot annyiban érjük el a hasznosságban, amennyiben benne a tiszta belátás pozitív tárgyiságra tett szert; a tiszta belátás ezáltal valóságos, magában kielégült tudat. Ez a tárgyiság mármost kidolgozza a maga *világát;* ő vált az egész korábbi – mind ideális, mind reális – világ igazságává."[59] Ez a világ – a polgári társadalom világa, gondolatokban megragadva – a „külsővé válás", az „elidegenedés" hegeli világa. A tudattal egy objektív, törvényszerű világ áll szemben, amelyik idegensége és öntörvényűsége ellenére – vagy éppen ebben és ezáltal – az ő saját terméke. „De az a szellem – mondja Hegel e szakasz bevezető megjegyzéseiben –, amelynek személyes Énje az abszolút elkülönült,

[57] G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, J. Hoffmeister kiad. (Philosophische Bibliothek, 114.) Hamburg, 1952. 6. kiad. 413.

[58] Uo., 411. k.

[59] Uo. 413.

tartalmát, mint éppolyan kemény valóságot találja magával szemben, s a világnak itt az a meghatározása, hogy valami külső, az öntudat negatívuma. Ez a világ azonban szellemi lényegű, magánvalósága szerint a lét és az egyéniség kölcsönös áthatása; ez a létezés az öntudat *műve;* de éppen úgy közvetlenül adott, számára idegen valóság, amelynek sajátságos léte van, s amelyben az öntudat nem ismeri fel önmagát... Létezésére az öntudat *saját* külsővé válása és lényegének elidegenítése által tesz szert..."[60]

E fejtegetések terminológiai rokonsága a radikális ifjúhegelianizmussal túlságosan szembeötlő, semhogy kimerítő elemzésre szorulna. És az eddig elmondottakból adódik az is, hogy itt nem pusztán terminológiai rokonsággal van dolgunk, hogy a radikális ifjúhegeliánusok itt valóban Hegelhez kapcsolódnak – legalábbis az effajta fejtegetéseinek szubjektív, idealista oldalához, gondolkodásának korlátaihoz. Közben azonban éppen a lényeget tévesztik szem elől, vagyis hogy Hegel a polgári társadalom tárgyiságformáit megkettőzöttségükben, ellentmondásukban fogta fel: mint egy folyamat mozzanatait, amelyben az ember (Hegel mitologizáló nyelvén: a szellem) a külsővé válásán keresztül önmagához jut el, ahhoz a ponthoz, ahol létezésének ellentmondásai végsőkig kiéleződnek és maguk megteremtik az átcsapásnak, az ellentmondások megszüntetésének objektív lehetőségét.[61] A külsővé válás, az önmagától való elvonatkoztatás tehát látszat, amely mint látszat a szellem „önmagára találásában" lepleződik le. De *mint* látszat, egyszersmind objektív valóság. „A lét nem tűnt el – mondja Hegel későbbi rendszerében, ahol ugyanezt a problémát logikailag igyekszik megragadni –, hanem először is a lényeg, mint egyszerű önmagára

[60] Uo., 347.

[61] Vö. ezzel kapcsolatban uo. 412.

való vonatkozás: lét; másodszor azonban a lét, amely egyoldalú meghatározása szerint *közvetlen,* csupán negatív létté, *látszattá fokozódik le.* – A lényeg tehát a lét mint önmagában való *látszás.*"[62]

Nincs lehetőségünk itt arra, hogy a különböző formákat, amelyekben Hegel e problémával küszködik, akár vázlatosan is elemezzük (a Lényeg tana mellett, amelyet mind az *Enciklopédiá*-ban, mind a *Logiká*-ban kifejt, mindenekelőtt a polgári társadalom ábrázolása tartozik ide, a *Jogfilozófiá*ból). Ami itt módszertanilag fontos, annak megvilágítására amúgy is elegendő volt ez a néhány utalás. Először is, hogy Hegel a „külsővé válást", az élet „absztrakt" formáit, magát az absztrakciót és az elidegenedést nem tekintette sem gondolati képződményeknek, sem „megvetendő" valóságnak, hanem a jelen közvetlenül adott létezési formáinak, átmeneti formáknak a történelmi folyamatban megvalósuló önmeghaladásuk felé. (A *Jogfilozófia* a világtörténelemhez való átmenettel végződik.) Tehát sem ismeretelméletileg, sem etikai-utópisztikus módon nem lehet meghaladni őket, hanem csak önmagukat a történelem azonos szubjektum-objektumában megszüntetve találhatják meg feloldásukat. Másodszor, a „külsővé válás" ennélfogva mint a közvetlenség jelenik meg, a közvetlenség pedig mint a leküzdetlen „külsővé válás", amivel Hegel előre megcáfolta a bírálatot, amelyet Feuerbach gyakorolt filozófiája fölött. Harmadszor, a közvetlenség ennélfogva mind történelmileg, mind módszertanilag viszonylagossá vált. A korábbi folyamat eredménye minden fejlődési fokon mint közvetlenül adott dolog jelenik meg. Közvetlensége látszat; az fejeződik ki benne, hogy a közvetítési kategóriák, amelyeken kialakulásának folyamatában keresztülment, hogy ezzé az új közvetlenséggé váljon, nem tárultak

[62] G. W. F. Hegel: Enciklopédia, Budapest, 1950. I. 185. 112. §.

föl a megismerés előtt. Negyedszer azonban, maga ez a látszat a lét – szükségszerű és objektív – formája, amelyet csak akkor vagyunk képesek helyesen felfogni, ha ezt a kettős jellegét dialektikus kölcsönhatásaiban fogjuk fel, vagyis, ha felmutatjuk azokat a közvetítési kategóriákat, amelyek a látszatot a lényeg szükségszerű látszatává, a lét szükségszerű megjelenési formájává tették, ha tehát a látszatot nem csupán a folyamat termékeként ragadjuk meg, hanem egyszersmind a folyamat mozzanataként is. És végül a történeti szemléletmód módszertanilag egyesül ezáltal a filozófiaival, amennyiben világossá válik, hogy mindegyik önmagában szükségképpen a közvetlenség foglya marad, amennyiben megmutatkozik, hogy egy fogalom, egy kategória valóságos filozófiai „dedukciója" csak „létrehozásában", történeti genezisének kimutatásában állhat, s hogy másfelől a történelem éppen azon formáknak szakadatlan váltakozásában áll, amelyeket az eddigi, mindig saját korának közvetlenségében rekedt, nem-dialektikus gondolkodás örök, történelemfeletti formáknak tekintett.

Persze: a hegeli filozófia is korának közvetlenségébe torkollik. A dialektikus folyamat, amelyben számára minden feloldódik, végül is megmerevedik, metafizikus, nem-dialektikus tárgyat hoz létre, és ezzel megszünteti magát mint folyamatot. Azonban e kudarchoz vezető úton mégis kiépültek a jelennel mint a történelmi folyamat mozzanatával szembeni új, kritikai (gyakorlati-kritikai, történelmi-kritikai) állásfoglalás módszertani alapjai – egy olyan állásfoglalás alapjai, amelyben megszűnik teória és praxis dualitása, mivel a jelen egyrészt mint konkrét és közvetlen valóság jelenik meg, de mint a történelmi folyamat eredménye, tehát genetikusan, a közvetlensége alapját alkotó valamennyi közvetítés felmutatásával ábrázolódik, másrészt azonban ugyanez a közvetítési folyamat a jelent egyszersmind a rajta túlhaladó folya-

mat puszta mozzanataként mutatja fel. Mert a jelent éppen ez a közvetlenségével szembeni kritikai állásfoglalás hozza kapcsolatba az emberi aktivitással: a jelen önmagán túlvivő mozzanataiban vannak adva a gyakorlati-kritikai tevékenység, a forradalmasító praxis erővonalai és valóságos mozgástere.

Ám csak annak számára vannak adva, akinek állásfoglalása a továbbvivő tendenciák irányába mutat, azoknak a tendenciáknak irányába, amelyek a jelent nemcsak visszafelé, hanem előrefelé is folyamattá változtatják. S ez az állásfoglalás magának Hegelnek a számára elérhetetlen volt. Hegel el tudott jutni a polgári társadalom legmagasabb rendű gondolati összefoglalásához és struktúrájának történelmi, folyamatszerű, dialektikus megragadásához.[63] És a polgári társadalom antagonisztikus struktúrájából következett, hogy éppen adekvát felfogása vitte túl rajta gondolatilag Hegelt (mint Ricardót is). De a meghaladás Hegelnél tisztára logikai, tisztára metodológiai marad. Mivel a Ricardóénál kevésbé fejlett tőkés társadalomban él, ahol társadalmi környezetének létezési formái sokkal erősebben keverednek letűnt korszakok maradványaival, mivel ezért a polgári társadalmat sokkal inkább létrejövetele közben, mint létrejött formájában látja, ezért elfogulatlanabbul tud viszonyulni annak létezési formáihoz. E jelen megismerésére kialakított gondolati módszerét, amely ezért módszertani problémák formájában a kor minden ellentmondását magában rejti, ezek az ellent-

[63] Általában kevéssé ismert, hogy Hegel ökonómiailag a történelmileg számára lehetséges legmagasabb elméleti szinten állott. Sajnos ezeket az összefüggéseket még kevéssé dolgozták ki. Jó anyag található a kérdés nagyon kívánatos tárgyalásához F. Rosenzweig könyvében: Hegel und der Staat, München–Berlin, R. Oldenburg. 1920. I. 131. k., 148. kk. II. 12. kk., utalásokkal a régebbi irodalomra, pl. Rosenkranznak a Hegel ifjúkorából származó Steuart-kommentárral kapcsolatos megjegyzéseire.

mondások túlviszik a jelenen, a polgári társadalmon. De módszere – ugyanezen okból – nem konkretizálódhat a polgári társadalom valóságos bírálatává. Hegel vagy megáll kritikájával a jelen előtt (kibékülés), vagy formális nyugalomra hozza a továbbvivő dialektikus mozgást a közvetített társadalmi formák tisztára kontemplatív szféráiban (abszolút szellem). A dialektikus tendenciáktól való elkanyarodás természetesen nem csupán ezeken a pontokon mutatkozik meg, ahol egészen konkréttá és nyilvánvalóvá kell válnia, hanem visszahat az egész módszer elgondolására és struktúrájára, és Hegel egész dialektikáját problematikussá teszi. A továbbfejlődés, a polgári társadalom meghaladására tett kísérlet nem állhat tehát a hegeli dialektika egyszerű továbbvitelében – Lassalle módszertanilag ezzel a kísérletével vallott kudarcot –, de éppoly kevéssé állhat abban, hogy vagy egy rendszer alapjaivá teszik a hegeli gondolkodás korlátait (Bruno Bauer), vagy egyoldalúan polemizálva e korlátok ellen, egyszerűen elvetnek mindent, amit Hegel elért (Feuerbach), ám a legkevésbé abban a kísérletben, hogy összedolgozzák e merev ellentéteket – amire Hess vállalkozott. Hogy egyetlen radikális ifjúhegeliánus sem rendelkezett, még távolról sem, Hegel közgazdasági ismereteivel, nemhogy feldolgozta volna a közbeeső évek gazdasági fejlődését, az tünetként jelzi, milyen kevéssé értették meg az ifjúhegeliánusok Hegel történelmi dialektikájának ugrópontját, mily kevéssé vált világossá előttünk, hol vannak a hegeli filozófia gyümölcsöző és folytatandó problémái.

Tünetnek neveztük a valóságos gazdasági ismeretek hiányát, a közgazdasági elmélet továbbfejlődésének hiányos ismeretét. De ez a hiányosság – hozzá kell tennünk – egyrészt Hess és a többi radikális ifjúhegeliánus hamis *kérdésfeltevésének* tünete és következménye volt ugyan, másrészt azonban maga a hamis kérdésfeltevés e férfiak forradalmi entellektüel vol-

tából ered. Hegel tehát, aki magának a polgári fejlődésnek ideológiai képviselője, már e kiindulópont következtében fölöttük áll.[64] Mert a polgári fejlődés ideológiai meghaladására törekedve, a radikális ifjúhegeliánusok éppen úgy *elvileg*, mindenestül elvetik a polgári osztály tipikus osztálytudományát, az ökonómiát, ahogyan a junker abszolutizmus osztálytudományát, a teológiát;[65] és a felszabadulást a feuerbachi, nem-dialektikus és történelmietlen genezis útján keresik: a vallási és gazdasági szféra „külsővé-idegenné vált", embertelen lényegének leleplezése útján, amire a helyes reagálás csakis „az ember" megpillantása, tudatos megtalálása lehet.[66] Hegel számára viszont a gazdasági jelenségek megismerése rendszeres orientációjának szerves alkotórésze. Persze Hegel beállítottságának is áthághatatlan korlátai voltak. Először is, Hegel, akinél a polgári társadalom megismerése az államban kulminál, s aki a filozófiát ezen is túl, az abszolút szellem „tiszta" régióiba emelte, szintén azon a véleményen volt, hogy a közgazdaságtan a „gondolatnak" csak azáltal „válik becsületére, mert megtalálja a törvényeket a véletlenségek tömegéhez"[67]. A gazdasági elemek ennélfogva részben pusztán öntudatlanul válnak gondolkodásának rendszeres alkotórészeivé, és így nem áll módjában, hogy a már megszerzett történelmi-társadalmi tudást rögzítse és kiaknázza.

[64] A polgári társadalom különböző leírásain tanulmányozható, hogyan fejlődött Hegel mind erősebben ebben az irányban. Így Rosenzweig joggal utal arra (uo. II. 120.), hogy a „rend" meghatározása Hegel fejlődése során egyre „gazdaságibbá" válik; a rendi erkölcsiség a *Jogfilozófiában* már csak eredménye, nem előfeltétele a rend létének, mint Hegel ifjúkorában.

[65] Hess párhuzamba hozza a kettőt A pénz lényegéről c. irásában. – Cornu/Mönke, 335. *(Magyar Filozófiai Szemle, XI. évf. 1967. 332. k.)*

[66] Uo. 332. k. *(Magyarul: uo. 330–331.)*

[67] G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 189. §. Függelék.

Másodszor polgári beállítottsága meggátolja abban, hogy módszeresen feltárja magának a közgazdaságtannak korlátait. Kitűnő és részben az általa feldolgozott gazdaságtani anyagon túlmutató megfigyelések[68] mellett azt találjuk, hogy Hegel Sayt az ökonómiai tudomány Smithszel és Ricardóval egyenrangú képviselőjének nevezi, tehát egyáltalán nem veszi észre a köztük levő nívókülönbséget.[69]

Itt veszi kezdetét Marx és Engels kritikája. A *Deutsch-Französische Jahrbücher* úttörő tanulmányai egészen új *kritikai módszert* vezetnek be a gondolkodásba: a kritikát mint egy probléma társadalmi alapjainak és a megoldás társadalmi előfeltételeinek felmutatását. Csak ez a kérdésfeltevés teszi lehetővé a dialektika elmozdítását hegeli felfogásának holtpontjáról. És a kortársaikhoz fűződő minden látszólagos rokonságuk ellenére Marx és Engels útja már itt elválik a radikális ifjúhegeliánusokétól és a szocialista Feuerbach-követőkétől, akik ahelyett, hogy végigjárták volna a hegeli utat, hogy kivezették volna a társadalmi és történelmi gondolkodást a zsákutcából, amelybe a hegeli filozófia került, dicsőítve vagy bírálva önmagukat, valamennyien, kivétel nélkül otthonosan megtelepedtek a zsákutcában. Nincs lehetőségünk arra, hogy a fordulatot, amelyet Marx és Engels dialektikus módszere jelentett, ehelyütt akár körvonalaiban vázoljuk. Hess ellenpéldáján csupán a módszertani szükségszerűséget szándékoztunk kimutatni, amely még a hozzá hasonlóan becsületes gondolkodók kísérleteit is eleve siralmas kudarcra ítélte. Gyakran mondják: az ifjúhegeliánusok Hegel rendszerének filozófiai ellentmondásait filozófiailag akarták

[68] „Napvilágra kerül itt, hogy a polgári társadalom, *fölös gazdagságával* együtt, *nem eléggé gazdag*, vagyis hogy sajátságos javaiból nem rendelkezik elegendővel a fölös szegénységnek és a csőcselék keletkezésének leküzdésére." Uo. 245. §.

[69] Uo. 189. §.

feloldani, és ezen a feladaton szenvedtek hajótörést. Ez igaz. De egyszersmind ki kell mutatni azt is, hogy e kudarc motívumai milyen mélyen áthatják magát a filozófiát, hogy a Marx és Engels által végrehajtott fordulat – még ha mély összefüggésben volt is a hegeli dialektikával – milyen tökéletesen újtípusú elmélet megalkotásához vezetett. Ez az elmélet *a politikai gazdaságtan bírálata.*

A politikai gazdaságtan bírálata módszertanilag a hegeli tanításon alapul: a közvetlenség feloldásán a történelmi közvetítés-kategóriák, a konkrét történelmi genezis felmutatása révén. Marx és Engels azért tudják végrehajtani ezt a fordulatot, mert a polgári társadalmat a proletariátus álláspontjáról szemlélik, ahonnét láthatóvá válik a tőkés kategóriák közvetlen valóságának s egyszersmind merevségük, fétisjellegük feloldásának dialektikus egysége.[70] A polgári gazdaságtan korlátoltsága abban áll, hogy az alapját képező létezés minden jelenségét készen talált, közvetlen formában fogadja el, és ezért a klasszikus politikai gazdaságtan nagy képviselőinek elméletében öntudatlanul tükröződnek vissza a közvetlenség mögött valóságosan ható ellentmondások, míg a lapos vulgárökonómusok és a tőkés társadalom más elfogult apologétái az ellentmondások – elméleti – feloldására törekszenek. Többé-kevésbé tudatos proletár kritikusaik idealizmusa viszont azon alapul, hogy nem tudnak átlátni ezen a dialektikus kettősségen. Ennek az idealizmusnak nemcsak a németországi „igazi szocialisták" estek áldozatul (bár hegeliánus, külsődlegesen dialektikus gondolati formáik következtében ez az idealizmus náluk nyilvánul meg a legnyersebben), hanem Proudhon, Bray és Ricardo angol szocialista kritikusai is. Így például Marx hangsúlyozza Hodgskinnal szemben, akit

[70] Ezt az összefüggést kimerítően ábrázoltam Az eldologiasodás és a proletariátus tudata című tanulmányomban.

szintén „idealistának"[71] nevez: „Hodgskin tehát más szavakkal azt mondja: A munka egy meghatározott társadalmi formájának hatásait a dolgoknak, e munka termékeinek tulajdonítják; magát a viszonyt *dologi* alakban fantasztikusan képzelik el. Láttuk, hogy ez sajátos jellegzetessége az árutermelésen, csereértéken nyugvó munkának, hogy ez a quidproquo megmutatkozik az áruban, a pénzben (amit Hodgskin nem lát), és még hatványozottabban a tőkében. Azokat a hatásokat, amelyekkel a dolgok a munkafolyamat tárgyi mozzanataiként bírnak, a tőkében tulajdonítják ezeknek, mint olyan hatásokat, amelyekkel a munkával szembeni megszemélyesítésükben, önállóságukban bírnak. Többé nem lennének ezek a hatásaik, ha a dolgok többé nem ebben az *elidegenült formában* viszonyulnának a munkával szemben. A *tőkés* mint tőkés pusztán a tőke megszemélyesítése; a munka saját akarattal, személyiséggel felruházott teremtménye a munkával ellentétben. Hodgskin ezt tisztán szubjektív csalatkozásnak fogja fel, amely mögött a kizsákmányoló osztályok csalása és érdeke búvik meg. Nem látja, hogy ez az elképzelési mód magából a reális viszonyból fakad, hogy nem az utóbbi a kifejeződése az előbbinek, hanem megfordítva."[72] Marx hangsúlyozza Hodgskin szubjektivisztikus álláspontjának – relatív, történelmi – jogosultságát a politikai gazdaságtan fetisizmusával szemben,[73] de kifejezetten utal arra, hogy a tő-

[71] Marx: Értéktöbblet-elméletek, III. Bp., 1963. 240.

[72] Uo., 265. k.

[73] Uo. 280. k. – Általában véve polémiájának *hangja* alapvetően különbözik a poszthegeliánusok elleni polémiájának hangnemétől. Ez nemcsak azon alapul, hogy az Értéktöbblet-elméleteket saját álláspontjának tisztázása *után* írta, s nem *a hozzá vezető út közben*, hanem főleg azon, hogy a pamfletíró Hodgskin és mások valóságos haladást jelentettek Ricardóhoz képest, tehát *objektíve* Marx előfutárai voltak, míg Hess és elvbarátai nem tekinthetők közvetítő tagnak Hegel és Marx között.

kés termelés fetisisztikus képződményeiben és elméleti tükröződéseikben lappangó valóságtartalom félreismerése egyrészt azon alapul, hogy Hodgskin a politikai gazdaságtan kérdésfeltevéseit – és a mögöttük levő valóságot (például az állóés forgótőke megkülönböztetését[74]) – úgy fogadja el, ahogy azokat készen találja. Másrészt azonban ez a félreismerés arra az eredményre vezet, hogy Hodgskin a tőkés társadalom „egyszerű" jelenségeiben sem ismeri fel a folyamatszerűséget (például a „kamatos kamat" kérdésében, ahol nem veszi észre, hogy az „egyszerű profit" ténylegesen éppolyan összetett, mint az „összetett profit", hogy tehát nem egy „dolog" van egy „folyamatnak" alávetve, hanem a „dologiság" csupán a folyamat megjelenési módja).[75]

Az „igazi szocializmus" e döntő kérdésben a korlátolt polgári gazdaságtan álláspontján van. Ha például Marx James Millel szemben hangsúlyozza, hogy Mill „az ellentétek egységét ezeknek az ellentéteknek a közvetlen azonosságává teszi",[76] akkor az „igazi szocializmus" gazdaságtana elleni korábbi polémiáját folytatja, amelynek során gúnyos megjegyzésekkel árasztja el Grünt „a termelés és fogyasztás egységének" ízetlen, vulgárökonómiai felfogásáért, mivel „látható, hogy e fellengzős eljárás mellett semmi más nem sül ki, csak a fennálló állapotok apológiája"[77]. És a *Kommunista Kiáltvány* kemény bírálata csak következetes kiegészítése e kri-

[74] Uo. 265. k.

[75] Uo. 273.

[76] Uo. 76.

[77] Vö. Grün szocializmustörténetéről írott bírálatát: Marx–Engels: A német ideológia, MEM, 3. köt. 513. k. Ez a felfogás megtalálható Hessnél, pl. Über die Not in Unserer Gesellschaft... c. tanulmányában (Cornu/Mönke, 323. k.). Termelés és fogyasztás kategóriáinak említett dialektikájáról vö. Marx: Bevezetés A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 157–161.

tikának: ott arról van szó, hogy a polgári társadalom gazdasági struktúráját elméletileg egyszerűen tudomásul veszik, itt, az „igazi szocializmusnak" a polgárság forradalmi mozgalmaival szembeni állásfoglalásában arról, hogy a társadalmi fejlődésfolyamat konkrét forradalmi magvát absztrakt-utópikus módon – de éppígy a közvetlenségben rekedve – félreértelmezik. E két – látszólag ellentétes és ténylegesen ellentmondásos – felfogás azonban módszertanilag szorosan összefügg. Mindkettő az „igazi szocializmus" idealista alapkoncepciójának szükségszerű következménye: teória és praxis elkülönülésének, valamint a társadalmi jelenségek azon elméleti és történelmi szemléletének, amelyik ezen elkülönülésből adódik. Hegel rendkívüli szellemi tejesítménye abban állt, hogy a teóriát és a történelmet egymás vonatkozásában dialektikusan relativizálta, dialektikus, kölcsönös áthatásukban fogta fel őket. Kísérlete azonban – végső soron – szintén kudarcot vallott. Sohasem tudott teória és praxis valóságos egységéig előrehatolni, hanem pusztán annyit sikerült megtennie, hogy a kategóriák logikai egymásutánját átitassa gazdag történelmi anyaggal, vagy a történelmet racionalizálja kategóriákká emelt, szublimált és absztrahált alakzatok, struktúraváltozások, korszakok stb. egymásutánjává. Csak Marxnak sikerült keresztüllátnia e hamis dilemmán, amennyiben a kategóriák sorrendjét sem logikai egymásmellettiségükből, sem történelmi egymásutániságukból nem vezette le, hanem felismerte, hogy „sorrendjüket... az a vonatkozás határozza meg, amelyben a modern polgári társadalomban egymással állnak..."[78]

[78] Marx: Bevezetés A politikai gazdaságtan bírálatához, MEM, 13. köt. 173. – A tudat levezetése a *társadalmi* létből, és nem megfordítva, amire az „igazi szocializmus" sohasem tudott rátalálni, de komolyan keresni sem volt képes, szükségszerűen következik a kategóriák „mint létezési formák, egzisztencia-meghatározások" – dialektikus – felfogásából. – Uo. 172.

Ezzel nemcsak hogy megadta a dialektikának a Hegel által hasztalan keresett reális alapzatot, nemcsak hogy talpára állította a dialektikát, hanem egyszersmind kiemelte a politikai gazdaságtan bírálatát, a dialektika új alapját a fetisisztikus megmerevedésből és az elvonatkoztató szűkösségből, amely a gazdaságtant még legnagyobb polgári képviselőinek kezében is szükségképpen fogva tartotta. A politikai gazdaságtan bírálata nem „egy" tudomány a többi mellett, nem is a többi tudomány fölé rendelt „alaptudomány", hanem átfogja az emberi társadalom „létezési formáinak" (kategóriáinak) egész világtörténetét.[79]

A materialista dialektikának ezzel az alapvetésével az „igazi szocializmus" elvesztette minden létjogosultságát – még szubjektív létjogosultságát is.[80] És Hess mint becsületes gondolkodó és forradalmár nehéz belső harcok után be is látta ezt a körülményt. Mehring idézi[81] 1846-ból származó levelét, amelyben ezt feltétel nélkül elismeri. De sohasem volt képes arra, hogy az új álláspontot valóban magáévá tegye. Igaz, hogy a *Deutsche Brüsseler Zeitung*-ban 1847-ben közzétett tanulmánya terminológiailag erősen közeledik Marxhoz, s mutatja az igyekezetet Marx gondolkodásmódjának alkalmazására is. De már a téma – *A proletariátus forradalmának következményei* – mutatja, hogy Hess abban az időben is, amikor leginkább közeledett Marxhoz, a régi idealista és etikai utópista maradt. És közvetlenül a 48-as forradalom után közreadott művében, a *Jugement Dernier Du Vieux Monde So-*

[79] Világosan kitűnik a felosztásból, amelyet Marx a Bevezetésben ad. – Uo. 173. k.

[80] Marx elismeri Hess kezdeti munkásságának szubjektív létjogosultságát. Vö. bírálatát Grünről, – MEM, 3. köt. 489. k.

[81] Moses Hess Karl Marxhoz, 1846. VII. 28. L. Mehring: Nachlass, II. 371. *(A teljes levelet l. M. Hess: Briefwechsel, E. Silberner kiad. Hága, 1959. 165.)*

cial-ban* újból visszatér régi álláspontjához. Azt mondja Marxról és Engelsről: „A legkiválóbban értenek ahhoz a művészethez, hogyan kell társadalmunk testét boncolni, gazdaságát kifejteni és betegségét feltárni. De túlságosan is materialisták ahhoz, semhogy rendelkeznének a lendülettel, amely villamos árammal tölt meg, amely megragadja a népet. Miután feladták az idealista filozófiát, a materialista gazdaságtan karjaiba vetették magukat. A német filozófia ködös álláspontját az angol gazdaságtan szűkös és kicsinyes álláspontjára cserélték fel."[82]

De valóságos visszatérés a régi állásponthoz többé mégsem volt lehetséges. A gazdasági szemléletmód ettől fogva mértékadó maradt Hess elmélete számára, csakhogy módszertanilag idegen testként hatott változatlanul idealista gondolkodásában. Így a fent idézett brosúra számos vonatkozásban közelít a történelmi materializmushoz; ám Hess közben mindig megáll fél- (gyakran háromnegyed) úton, hogy régi moralista idealizmusához kapcsolódjék, s ezt fantasztikus-mitologikus, kozmikus vagy faji elméletekkel támassza alá. A következőket írja például az imént idézett brosúrában: „A munkát mindig a haladásért szervezték meg, a munka haladása mindig gyarapította és tökéletesítette a termelőerőket, és a nagy forradalmak mindig abból a célból törtek ki, hogy a termelési módot a termelőerők színvonalára emeljék, és a munkát a haladásért szervezzék meg." Vagy – Saint-Simon ellenében – az eljövendő szocialista társadalom gazdálkodási módját így foglalja össze: „Mindenkitől erői szerint, mindenkinek szükségletei szerint." Az egész fejtegetés mégis ideologikus marad: a szükségszerűség és a szabadság, a köz-

* *A régi társadalmi világ utolsó ítélete.*

[82] F. Melly, Genf, 1851. Kivonatosan közreadta Bernstein: Dokumente des Sozialismus, (Berlin, 1902.) I. 540.

vetlenül elfogadott világ és az éppolyan közvetlenül elfogadott etikai követelmény (és a lét fölötti morális ítéletalkotás) régi, merev szembeállítása nem változott, legfeljebb – látszólag – kevésbé mereven van felosztva múltra és jelenre. Így például Hess a következőket mondja, miután a múltra vonatkozóan elismerte az osztályok antagonizmusának objektív szükségszerűségét: „Ma kétségkívül igazuk van a felvilágosult embereknek, ha ezen antagonizmus fennmaradását egy maroknyi privilegizált személy rosszakaratának tulajdonítják."[83] Nem is lehetne ideologikusabban megfogalmazni a fordulatot, amelynek egy forradalmi helyzetben be kell következnie.

Mivel Hess nem volt képes arra, hogy régi álláspontját fenntartsa, vagy az újat helyesen értelmezze és alkalmazza, írói tevékenysége a Marxhoz való „megtérése" után – tehetetlen hánykolódás az egészen üres és absztrakt gondolatkonstrukciók, a fantasztikus természetfilozófiai elképzelések, a cionizmus fajelméleti-történetfilozófiai megalapozása stb. között.[84] Mint becsületes forradalmár részt vett a Lassalle vezette munkásmozgalomban, és élete végéig a harcoló proletariátus soraiban maradt. Mint teoretikus azonban tönkrement a materialista dialektikával való érintkezésen. E sors különösségét, teória és praxis csaknem átmenetek nélküli elválását, a hamis elméleti kérdésfeltevések anonim továbbélését, miután maga Hess – legalábbis öntudatlanul – elejtette őket, a lehetőséget, hogy egy tipikusan filozófiai tehetséggel bíró forradalmár a döntő pillanatokban elméleteitől egészen függetlenül cselekedjék, mindezt csak az akkori Németország osztályellentéteinek fejletlenségével lehet magya-

[83] Uo. 545., 547., 549.

[84] Hess fejlődéséről vö. Zlocisti szorgalmas, de koncepciótlan, zavaros és Hess iránt elfogult életrajzi munkáját.

rázni. Mert később mindenütt, ahol hasonló gondolatok tűnnek fel, ezek bizonyos kényszerítő erővel vezetnek át a proletariátus táborából a burzsoázia táborába. Hess sorsa, mind – tehetsége, részletkérdésekben megnyilatkozó helyes indításai ellenére bekövetkezett – teljes kudarca az elméleti ügyekben, mind személyes kitartása a forradalom ügye mellett, egyike a legérdekesebb példáknak, amelyek megvilágítják Németország szellemi állapotát a korban, amelyben a proletárforradalom elmélete létrejött. Mint ennek az átmeneti kornak hibáiban és eredményeiben egyaránt legtipikusabb képviselője – s nem mint a Hegel és Marx közti elméleti kapocs – marad fenn Hess a munkásmozgalom történetében.

A TANULMÁNYOK FORRÁSAI

Sören Kierkegaard és Regine Olsen. 1910-ben jelent meg magyarul a Nyugatban és A Lélek és a formák (Kísérletek) c. tanulmánykötetben. Budapest, 1910, Franklin.

A tragédia metafizikája (Metaphysik der Tragödie). A tanulmány itt közölt első része megjelent a Logos II. évfolyamában, 1911–12, németül; teljes szövege pedig a Szellem c. folyóiratban, 1911, magyarul. A fordítás Balázs Béla munkája.

A lelki szegénységről (Egy levél és egy párbeszéd). (Von der Armut am Geiste – Ein Gespräch und ein Brief.) Németül megjelent a Neue Blätter c. folyóirat 1912. évi 5–6. füzetében; magyarul – Balázs Béla fordításában – a Szellemben, 1911.

Benedetto Croce: A történetírás elméletéről és történetéről (recenzió). Megjelent németül az Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 39. évfolyamában, 1915. A fordítás Tandori Dezső munkája.

A regény elmélete (Die Theorie des Romans I. rész és a II. rész utolsó, 4. fejezete). Megírási ideje: 1914–1915. Megjelent németül 1916-ban, a Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft c. folyóiratban; 1920-ban pedig önálló könyv formájában, Berlin, Cassirer. Az első rész 3. és 5. fejezetét Eörsi István, az 1., 2. és 4. fejezeteket, továbbá a második részből közölt részletet Tandori Dezső fordította.

A konzervatív és progresszív idealizmus vitája. Hozzászólás a Társadalomtudományi Társaság vitaülésén Fogarasi Béla hasonló című előadásához. Megjelent: Huszadik Század, 1918. 1. köt. A szöveg kissé rövidítve.

Taktika és etika. Megjelent 1919-ben, a Lukács György: Taktika és ethika (Budapest. A Közoktatásügyi Népbiztosság kiadása) c. füzetben.

A szellemi vezetés kérdése és a „szellemi munkások". Megjelent Lukács György: Taktika és ethika (id. kiad.) c. füzetben.

Mi az ortodox marxizmus? Megjelent Lukács György: Taktika és ethika (id. kiad.) c. füzetben, 1923-ban, jelentősen átdolgozott formában, megjelent németül a Geschichte und Klassenbewusstsein c. kötetben. Itt a tanulmány első, 1919-ből származó megfogalmazása szerepel.

A történelmi materializmus funkcióváltása (Der Funktionswechsel des historischen Materialismus). A tanulmány alapját a szerző 1919-ben tartott előadása képezi, amely megjelent magyarul az Internationale c. folyóiratban, 1919. 8–9. 1923-ban, a Geschichte und Klassenbewusstsein c. kötetben, Berlin, Malik-Verlag, a tanulmány jelentősen kibővített és átdolgozott formában jelent meg németül. A jelen válogatásban az utóbbi megfogalmazás szerepel. A fordítás Kis János munkája.

Az eldologiasodás és a proletariátus tudata (Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats). Megjelent 1923-ban, németül, a Geschichte und Klassenbewusstsein c. kötetben. A fordítás Tandori Dezső munkája.

N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete (recenzió). Megjelent 1925-ben, az Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung (Grünbergs Archiv) c. folyóiratban, 11. évf. Magyarul 1968-ban, a Magyar Filozófiai Szemlében, XII. évf. 4. szám; publikálták. A fordítás Bródi Ferenc munkája.

Lassalle leveleinek új kiadása. (Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen) Részletek az Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung c. folyóiratban megjelent recenzióból, 1925. 11. évf. A fordítás Kis János munkája.

Moses Hess és az idealista dialektika problémái (Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik). Megjelent 1926-ban, Leipzig, Hirschfeld Verlag és az Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung c. folyóiratban, 12. évf. Kis János fordítása.

Felelős kiadó a Magvető Könyvkiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Radnóti Sándor · Műszaki vezető Beck Péter · Tipográfus B. Solti Marianne
Védőborító- és kötéstervező Kálmán Emil · Betűtípus Garamond · Kiadványszám 1344 · Megjelent 1971-ben, 34,5 (A5) ív terjedelemben, 4450 példányban · MSZ 5601-59 és 5602-55 · MA 1094–1–7071 · 70-2600 – Szegedi Nyomda